

LA PIZARRA ALTOMEDIEVAL DE FUENTE ENCALADA (ZAMORA): CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LAS INSCRIPCIONES PROFILÁCTICAS

The early medieval slate from Fuente Encalada (Zamora): contribution to the study of the profilactic inscriptions

Ángel ESPARZA ARROYO y Ricardo MARTÍN VALLS

Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. Universidad de Salamanca

Fecha de aceptación de la versión definitiva: 11-02-99.

BIBLID [0514-7336 (1998) 51; 237-262]

RESUMEN: Presentamos una pizarra –probablemente empleada para conjurar el granizo– que porta un texto fragmentario en el que ha podido reconocerse un pasaje de la *Passio Bartholomaei*. Este hecho, unido a otros argumentos epigráficos, lingüísticos y arqueológicos, nos lleva a proponer una datación del epígrafe en el siglo X. Su estrecha relación con el conocido epígrafe asturiano de Carrio vendría a replantear algunos problemas de las denominadas pizarras visigodas.

Palabras clave: Epigrafía medieval. Filacteria antigranizo. Conjuro cristiano. Inscripción mozárabe. Pizarras visigodas.

ABSTRACT: We present a slate, probably used as a charm for warding off hail, that carries a fragmentary text in which we have been able to recognize a passage from the *Passio Bartholomaei*. This fact, together with other epigraphic, linguistic and archaeological considerations, lead us to propose a dating of the inscription in the 10th century A.D. Its narrow relation with the well known inscription of Carrio (Asturias) would imply the reframing of some problems concerning the so-called Visigothic slates.

Keywords: Medieval epigraphy. Hailstorm charm. Christian spell. Mozarab inscription. Visigothic slates.

En enero de 1994, durante los trabajos de prospección del Inventario Arqueológico de Zamora llevados a cabo en el municipio de Fuente Encalada, se tuvo noticia del hallazgo de una laja de pizarra con inscripción. Fue encontrada tiempo atrás, cuando D. Pedro Delgado Ferrero realizaba labores agrícolas en el pago denominado Teso Sordo, concretamente en la parcela n.º 568¹.

El yacimiento arqueológico en cuestión se encuentra situado en las inmediaciones del pueblo por el sur, a los pies de una pequeña loma –Teso Sordo– de la que recibe su nombre (fig. 1). Se trata

versidad de Salamanca y la Junta de Castilla y León para la realización del Inventario de Yacimientos Arqueológicos de la provincia de Zamora (1994). Queremos manifestar nuestro agradecimiento a D. Pedro Delgado Ferrero por habernos facilitado el estudio; a D. Maximino Ferrero por sus gestiones; y a D. Javier Larrazabal Galarza y D. Sinforiano Rodríguez Martín, por los dibujos del material de superficie, y del calco de la pizarra y el alfabeto, respectivamente. Igual-

¹ La prospección, efectuada por los licenciados D.ª Flora González Gómez y D. Raúl Lucio Martínez, se llevó a cabo en el marco del *Convenio de Colaboración entre la Uni-*

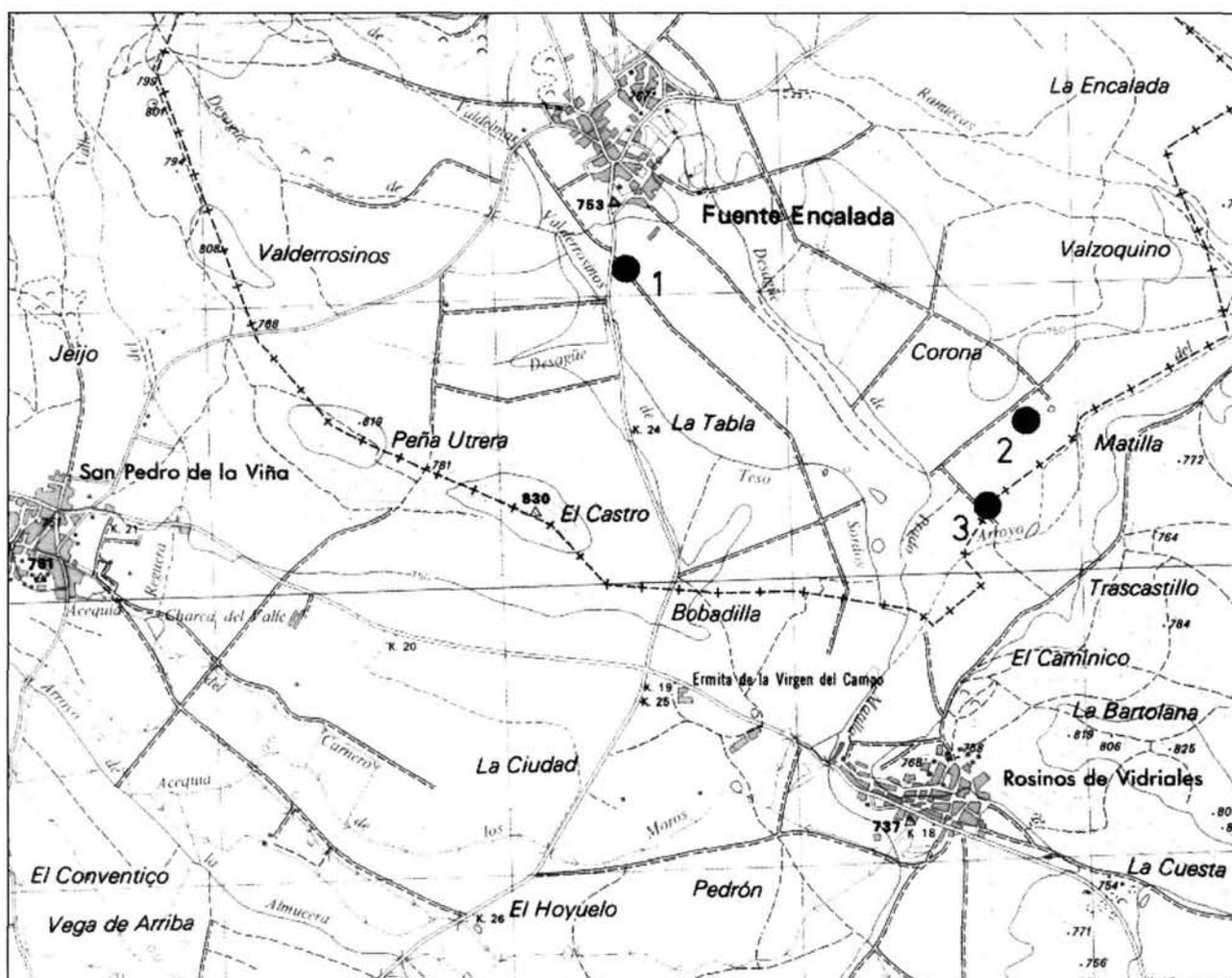


FIG. 1: Emplazamiento de Teso Sordo (n.º 1) y otros yacimientos mencionados en el texto (sobre el M.T.N. de España 1/25.000, Hoja 269-II).

de un pequeño núcleo habitado, que depara escasos vestigios arqueológicos, escalonados entre la época romana y el mundo altomedieval, sobre los que habremos de insistir. Es necesario destacar, sin embargo, que cerca de este yacimiento está el

mente debemos expresar nuestra deuda con quienes nos han ayudado con una bibliografía poco habitual para prehistoriadores y arqueólogos, como los Dres. Carmen Codoñer y Marciano Sánchez (Universidad de Salamanca), M.ª Paz García-Bellido (CSIC, Madrid), Naïdé Ferchiou (Institut National du Patrimoine, Tunes), Beverly Kienzle (Harvard University) o el Prof. James E. Cross (University of Liverpool); quienes, como la Dra. Isabel Mora (Universidad de Sevilla), o los Profs. Donald G. Scaag (University of Manchester),

campamento romano de *Petavonium* y que por sus cercanías discurría la calzada que unía *Bracara* y *Asturica*.

Konrad Haderlein (University of Saskatchewan) y William Schipper (Memorial University, St. John's, Nfld.) nos han puesto sobre la pista de especialistas; también aquellos investigadores (Dr. Kevin Coyle, Saint-Paul University, Ottawa; Dra. Sarah Keefer, Trent University; Prof. Louis Holtz, Institut de Recherche et Histoire des Textes / CNRS Paris) que incluso han realizado algunas búsquedas documentales que, aunque han resultado negativas, son igualmente valiosísimas. No digamos a los Dres. Mark Atherton (University of Manchester) y Karen Holly (University of Hawaii), que nos han proporcionado una importante cita. A todos ellos, nuestro reconocimiento.



LÁM. 1: Fotografía del epígrafe

La pizarra (Lám. 1), desgraciadamente muy fragmentada, mide actualmente 40 cm. de longitud, 41 de anchura y entre 3,5 y 5 de grueso. El anverso aparece cubierto por una inscripción incompleta, de quince líneas de escritura, estando alguna de las letras afectadas por un araño producto de la reja del arado. El texto conservado (fig. 2) corresponde, desde luego, a la parte central-izquierda del epígrafe, no pudiéndose asegurar lo que le falta por ese flanco. La casualidad ha hecho que dispongamos también de las palabras finales del documento, dato que nos permite hacernos una idea de su distribución.

El soporte escritorio fue elegido por las condiciones favorables que presentaba, no observándose ningún tipo de preparación previa. La *ordinatio*, como suele suceder en este tipo de documentos, fue descuidada, lo que explicaría el hacinamiento de las últimas líneas. En este sentido cabe destacar que la altura de las letras de los nueve primeros renglones conservados oscila entre 1 y 2 cm., mientras que la de los cuatro últimos se mantiene entre 1 y 1,4. Consideraciones análogas podrían extenderse para los espacios interlineares, salvo excepciones; además, es curioso observar que entre ambos grupos de líneas



FIG. 2: Calco de la pizarra

existe un espacio bastante superior, que oscila entre 1,6 y 2,2 cm., dando la impresión de que el *ordinator* dibujó el texto de dos veces o, dicho de otra manera, lo completó considerando el espacio escritor disponible.

Técnicamente las letras han sido grabadas mediante un cincel metálico de punta fina, dando como resultado, en general, un surco de sección en V asimétrica. El *ductus* es ciertamente descui-

dado, aunque ciertos caracteres, como alguna N, E o U, es decir, los que presentan trazos rectos, fueron adornados con engrosamientos, a modo de ápices, en los extremos. Por el contrario, los de trazo curvo, caso de las C, son de ejecución más espontánea, pudiéndose observar incluso los golpes de cincel que fueron necesarios para formar las letras. En todo caso, da la impresión de que, salvo excepciones, el trazado de las letras fue el del sentido

normal de la escritura, de arriba a abajo y de derecha a izquierda.

La transcripción del epígrafe que proponemos, cuya discusión haremos más adelante, es la siguiente:

INCIB
 |GINE: MI
 nOLISRA
 SUNT SUPE
 ^INAD ULRO
 S CUIS M̄ATRIS FUE O
 ELEISON TRANSEAT |PERTRA
 TRIADES UADAS ET IBI [U]ADAS UBI NEC AIS
 ULA UOX OMINUM RESONANTUR
 ER ET FILIU[S] ET ŠPS SCS Ab FĒ \
 MILIA NUMERUM UAKARUM
 TARE UOLUNT UT
 EQUINEISNE δ
 \ AMEN
 ω

La escritura del epígrafe responde en general a la llamada visigótico-mozárabe, predominando absolutamente las letras capitales, frente a los excepcionales caracteres minúsculos y de ascendencia uncial (fig. 3).

La A es de dos trazos, faltando el travesaño, salvo en el caso de que la letra forme nexo, en nuestro texto con una M (línea 6), lo que viene obligado para poder ser reconocida. Es interesante destacar que alguna vez el segundo trazo de la A sobrepasa la altura del primero, lo que creemos de interés, por ser algo frecuente en la escritura visigótico-mozárabe.

La B curiosamente no se registra en su versión capital, sino que siempre aparece en minúscula. Conviene resaltar que en dos ocasiones el trazo curvo no cierra, mientras que en otra aparece unido al vertical, prolongándose este último por debajo del bucle del segundo trazo.

La C en general es semicircular, aunque a veces es angulosa y descuidada.

La D ofrece dos grafías distintas: capital y minúscula. La primera no presenta particularidades

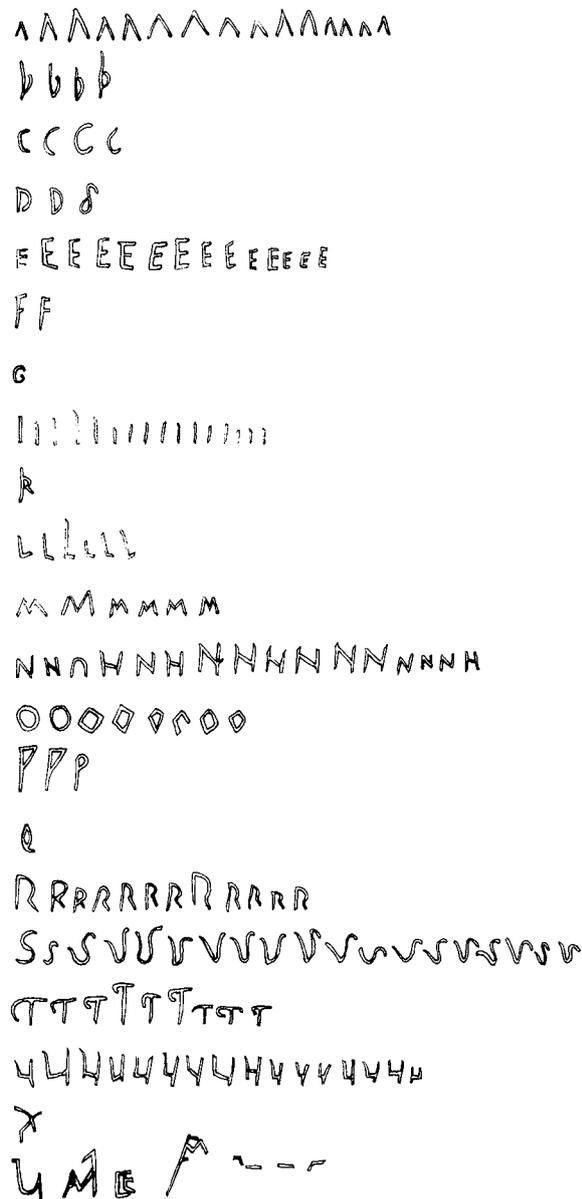


FIG. 3: *Alfabeto utilizado*

destacables, a no ser que señalemos que en una ocasión el trazo curvo no cierra por la base. La segunda comparece una sola vez y aislada, lo que plantea ciertos problemas, pues no existe término de comparación. Se trata de una grafía habitual en la escritura visigótico-mozárabe, con ojo redondo y trazo ligeramente inclinado hacia la izquierda, pero que en nuestro caso se prolonga curvándose desmesuradamente a la derecha a modo de gancho.

La E muestra su forma normal de cuatro trazos, pero ofrece numerosas variantes derivadas de la mayor o menor verticalidad del primero y de la longitud y ortogonalidad de los otros tres. Cabría insistir en que en un caso el segundo trazo rebasa por la izquierda al primero.

La F está constituida por un trazo vertical muy desarrollado, del que parten otros dos de diversas longitudes e inclinaciones.

La G sólo comparece una vez y desarrollada en espiral, con antecedentes claros en la escritura romana tardía de carácter "rústico".

La I es muy frecuente, presentando alturas diversas, a veces sobrepasando la caja de escritura.

La K no aparece más que una vez, pero muestra un notable interés, pues su segundo trazo cierra a modo de bucle sobre el tercero.

La L ostenta el conocido tipo de escuadra, aunque variando sensiblemente en cuanto a la altura del primer trazo y la inclinación del segundo. En un problemático caso, sobre el que insistiremos, el trazo vertical, rematado en su parte superior por un pequeño ápice horizontal, se prolonga en curva.

La M es de ejecución muy abierta, con sus trazos muy oblicuos. En la mayoría de los casos es más ancha que alta y siempre los trazos ligan en ángulo.

La N es muy frecuente y presenta tres variantes. La primera, más o menos descuidada, procede de la capital romana. La segunda es semejante a una "H" mayúscula, con el trazo del central horizontal o ligeramente inclinado hacia uno de los lados. La tercera, que no aparece más que en un caso, es minúscula, lo que no deja de tener su interés.

La O adopta dos variantes, circular y romboidal, con predominio de esta última que, además, presenta alguna grafía bastante irregular.

La P se reconoce tres veces: en un caso el segundo trazo es circular, mientras que en los otros dos el trazado es anguloso.

La Q no aparece más que una vez, siendo de tendencia oval y ostentando el apéndice caudal correctamente desarrollado.

La R, salvo en dos ocasiones, es más o menos abierta. En el caso general, cuando alcanza grandes dimensiones, su trazado es notablemente descuidado.

La S es frecuentísima y se caracteriza en ciertas ocasiones por el habitual doble trazo curvo; sin embargo, en la mayoría de los casos el segundo trazo curvo se alarga desmesuradamente hasta alcanzar la

misma altura que el primero, al mismo tiempo que se abre, produciendo la impresión de que la S se ha convertido en "V".

La T presenta el conocido tipo de bucle a la izquierda más o menos desarrollado, tan característico de la escritura visigótico-mozárabe².

La U, no la V, se usa indistintamente con el doble valor vocálico y consonántico. Su grafía presenta dos trazos: uno curvo o anguloso, y otro vertical a la derecha que sobrepasa al anterior en la base. No cabe duda que la forma es de procedencia uncial.

La X aparece una sola vez presentando el primer trazo curvo y el segundo ligeramente anguloso.

El texto conservado nos ofrece dos únicas abreviaturas por contracción, que se señalan mediante un trazo horizontal encima de las letras afectadas. En una de ellas el rasgo horizontal parece prolongarse por otro anguloso. Un nuevo signo, únicamente de trazo anguloso y abierto hacia la derecha, debe de indicar otra abreviatura de imposible resolución.

En líneas generales se observa que las palabras aparecen completas, siendo raros los ligados y nexos. Entre los primeros cabría mencionar el sorprendente *li* de la palabra *nolis*, y el que aparece en la última sílaba de la palabra *triades*, que afecta a las letras *de* y no ofrece ninguna duda. Con respecto a los segundos cabe incluir el formado por MA de la palabra *matris* y el que parece ser FE de una palabra incompleta e irreconocible.

Característica del epígrafe es su absoluta continuidad, no existiendo prácticamente espacios vacíos entre las palabras ni signos de puntuación sistemáticos. Únicamente podemos observar un signo de separación integrado por tres puntos superpuestos. Es posible que en el texto perdido hubiese otros análogos. En todo caso cabría intuir que el conservado tuviese la intención de separar no estrictamente palabras, sino más bien partes diversas del documento.

Una vez analizados los elementos meramente externos, debe hacerse, dado lo fragmentario del documento, un comentario por líneas en el que señalaremos los diversos problemas que presentan algunas palabras.

² Es necesario llamar la atención sobre la segunda T de la línea 12, donde tal vez quepa la posibilidad de un segundo bucle, naturalmente en el lado derecho, que parece intuirse en diversas fotografías, pero que no llegamos a discernir viendo la pieza original.

En la línea 1 podría pensarse en [pri]nci[pio], pero no parece probable dado que, pese a la rotura, se observa el arranque del bucle inferior de una *b*. ¿Debería suplirse [pri]ncib[io], no exento de interés lingüístico?

En la línea 2 se podría reconocer una alusión a la Virgen –[uir]gine–, aunque no se nos escapa el que existen otras muchas posibilidades, como *origine*, *imagine*, etc.

En la línea 3, tras numerosas vacilaciones nos hemos decantado por la palabra *nolis*. La razón de nuestras dudas estribaba en pensar que la tercera letra era una U, dado que, por una parte, cuando en el texto aparece la sílaba *li* (líneas 10 y 11), ambos caracteres son independientes, y por otra, hay un cierto parecido con las abundantes “ues” que menudean en nuestro texto. Sin embargo, existen argumentos para pensar que se trata, efectivamente, de la sílaba *li*: en primer lugar, porque estaríamos ante una palabra perfectamente conocida; también es cierto que como U, difiere gráficamente de todas las demás, en especial por el trazo curvo y porque el que cerraría la U no alcanza la altura del primero; además, da la impresión que, al grabar esta palabra, el *scriptor* se ha dejado arrastrar por el alfabeto minúsculo, pues la palabra comienza evidentemente por una N de estas características; finalmente, podemos aportar un argumento comparativo, con la última sílaba de la palabra *Pauli* que aparece en la segunda línea de la inscripción, seguramente coetánea, de Santa Eulalia del Valle (Carreño, Asturias)³.

En la línea 4 es claramente reconocible la palabra *sunt*, seguida muy probablemente de la preposición *super*.

En una primera lectura de la línea 6, llegamos a pensar en *cuis antris*, aunque advirtiendo la complejidad del nexo AN por estar seguido de una trazo vertical de difícil explicación. Tal expresión, entonces, podría aludir a ciertas cuevas, lo que resulta más plausible que pensar en enterramientos o en eremitorios. Sin embargo, una segunda aproximación y la nueva observación directa del original, nos hace considerar otra posibilidad, tal vez con mayores visos de realidad: *...s cuis matris*, que podría hacer referencia a una expresión como, por ejemplo, *Christus cuis Matris in utero candido portavit...*

En la línea 7 aparece *eleison*, parte de la conocida deprecación griega, seguida de la frase *transea(t) per tra...*, de evidente sentido formulario.

En la línea 8 parece haber una alusión a la Trinidad en la palabra *triades*, interponiéndose el conjuro tradicional *uadas et ibi uadas ubi nec ais...[nu]la uox ominum resonantur*, para enlazar de nuevo, ya en la línea 10, con la fórmula trinitaria [pat]er et filius et sp(iritu)s s(an)c(tu)s. Esta línea termina con *ab*, seguida del enigmático nexo FE.

Pueden señalarse en la línea 9 algunos detalles característicos del latín tardío: el verbo es ya el deponente *resonantur*, habiéndose modificado el carácter deponente pasivo que tenía aún en la fuente original de este pasaje, donde, como luego veremos, se utiliza *resonat*. En segundo lugar, en esa construcción pasiva impersonal se advierte que el verbo va en tercera persona del plural, y no del singular, como exigía el sujeto *nulla uox*, lo cual se debe seguramente a la atracción del inmediato complemento del sujeto, *ominum*, en el que hay, además, una llamativa falta ortográfica. En el mismo sentido, resulta obvia la falta de una *l* en la palabra *nula*.

Es indudable que en la línea 11 se alude al ganado en *milia numerum uakarum*, de igual manera que en la 13 con *equineisne*. Interesa destacar que esta última va seguida por la letra minúscula *d*, que creemos abreviatura del numeral quinientos, basándonos en la excepcionalidad de su grafía. Este contraste, en efecto, se observa a menudo en las inscripciones cristianas de la Hispania romana y visigoda, en las que frente al empleo normal de la *D*, se reserva generalmente la *d* para las dataciones, evidentemente del siglo sexto en adelante⁴. Por último, sería lógica una alusión contrapuesta al número de caballos, puesto que tenemos indudablemente el de vacas.

En la línea 12 nos ha parecido advertir la existencia de la sílaba *do* que completaría la palabra *dotare*.

El texto termina con el *amen* habitual en la documentación cristiana –que tal vez remate una expresión más compleja, acaso reiterativa, por ejemplo *amen amen amen, per sempre amen*, etc–, y se cierra con la simbólica omega.

Antes de pasar a la interpretación y datación de tan complicado documento, parece imprescin-

³ García de Castro (1995), pp. 131-132 y foto n.º 77.

⁴ Vid. por ejemplo Vives (1969), nos. 286, 30, 42, 53, etc.

dible establecer su transcripción, subrayando su carácter provisional. Podría proponerse la siguiente lectura:

[--]incib[--]
 [--][uir]gine mi[--]
 [--]nolis ra[--]
 [--]sunt supe[r][--]
 [--]mīna[.]dul[.]ro[--]
 [--]s cui[s] matris fue[.]o[--]
 [--]eleison transeat[.]per tra[n]sea[--]
 [--]triades uadas et ibi uadas ubi nec ais [uolat
 nec arator arat nec unquam][--]
 [--][n]ula uox ominum resonantur[--]
 [--][Pat]er et Filiu[s] et S(piritu)s S(an)c(tu)s ab
 fe[--]
 [--]milia numerum uakarum[--]
 [--][dō]tare uolunt ut[--]
 [--]equineisne (quingenta)[--]
 [--]amen[--]
 [--](signum)[--]

No cabe duda, pues, que la parte más relevante del texto conservado está en las líneas 8 y 9. En ellas encontramos el mencionado conjuro, que con seguridad se inspira en un pasaje de un apócrifo neotestamentario, la *Passio Bartholomaei* (6, III, 17, 15), en el que el apóstol se dirige al demonio presente en un ídolo y, amenazándole con arrojarlo al abismo, le conmina: "...uade in deserto ubi nec auis uolat nec arator arat nec unquam uox hominis resonat"⁵. Estaríamos ante un caso análogo al de la pizarra asturiana de Carrio⁶, en la que tras más de medio siglo de pesquisas, se ha logrado identificar el mismo pasaje⁷, abriendo grandes posibilidades para la interpretación y el consiguiente encuadre cronológico.

Interpretación de la pizarra

El estado fragmentario de la pizarra dificulta notablemente su interpretación funcional, para la cual hay, sin embargo, algunos indicios, que apuntan en el sentido de un documento económico,

⁵ Bonnet (1898).

⁶ Gómez Moreno (1966), pp. 95-101. Acaba de profundizar en su interpretación Fernández Nieto (1997).

⁷ Gil (1981), p. 176.

pero sobre todo en el de una *filacteria*, un conjuro cristiano⁸.

En una primera aproximación, cabría efectivamente considerar que estamos ante un texto jurídico-económico, por ejemplo de dote, donación a una iglesia, monasterio, etc. o bien una *chartula venditionis*, de las que se conocen algunas visigodas en pizarra⁹, en el que se emplean imprecaciones como amenaza ante eventual incumplimiento. De ser así, la parte que ha podido identificarse –líneas 8 y 9– correspondería a una terrible fórmula de maldición, esto es, a la parte canónica de la *sanctio*, que consistía en algo más que un simple recurso literario¹⁰. Con esta interpretación podrían encajar también las líneas 11-13, con sus referencias a animales –*uakarum*, *equineis*–, explicables como la parte pecuniaria de la *sanctio*. Así nos lo sugiere no sólo el lugar en el que aparecen, sino también los numerales *milia* y *quingenta*, que resultan excesivos para una donación¹¹, y que convendrían mejor a una multa, ya que, como señala Martín¹², "las multas que se imponen a los contraventores de las donaciones son simbólicas y están expresadas por el número mágico religioso *mil*".

Dos hechos se oponen, sin embargo, a esta primera línea interpretativa: el curioso pasaje empleado en la fórmula de maldición, que es absolutamente

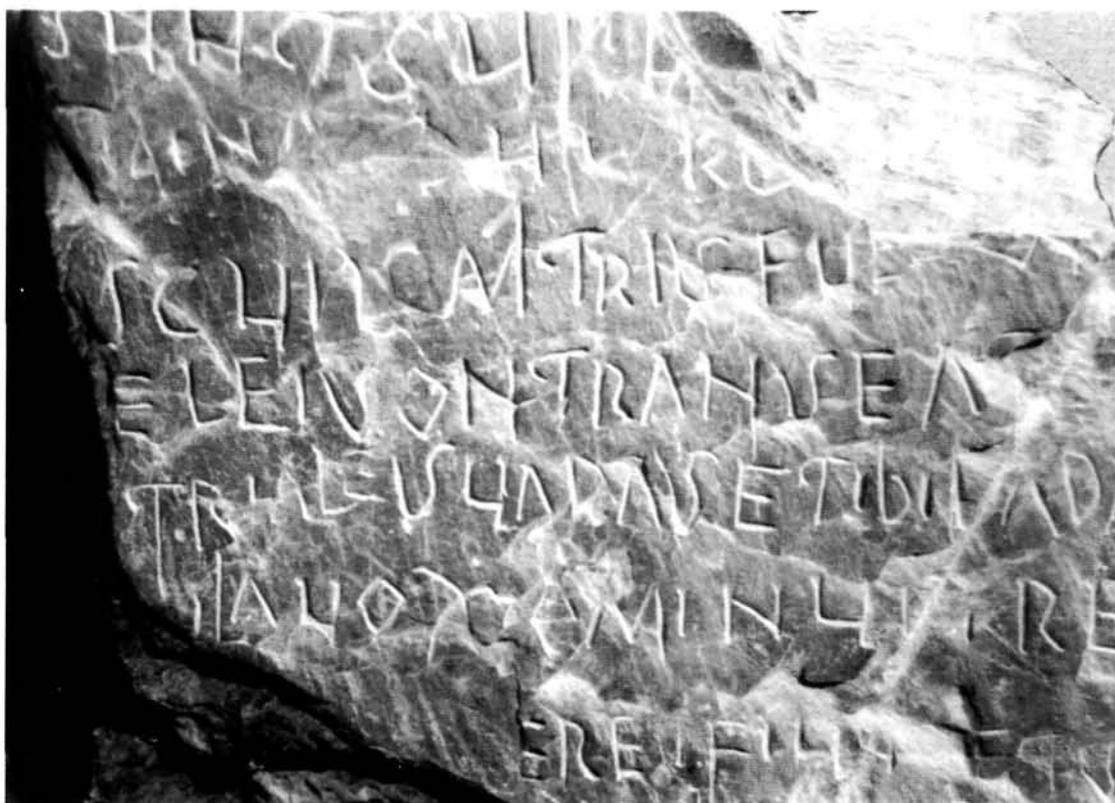
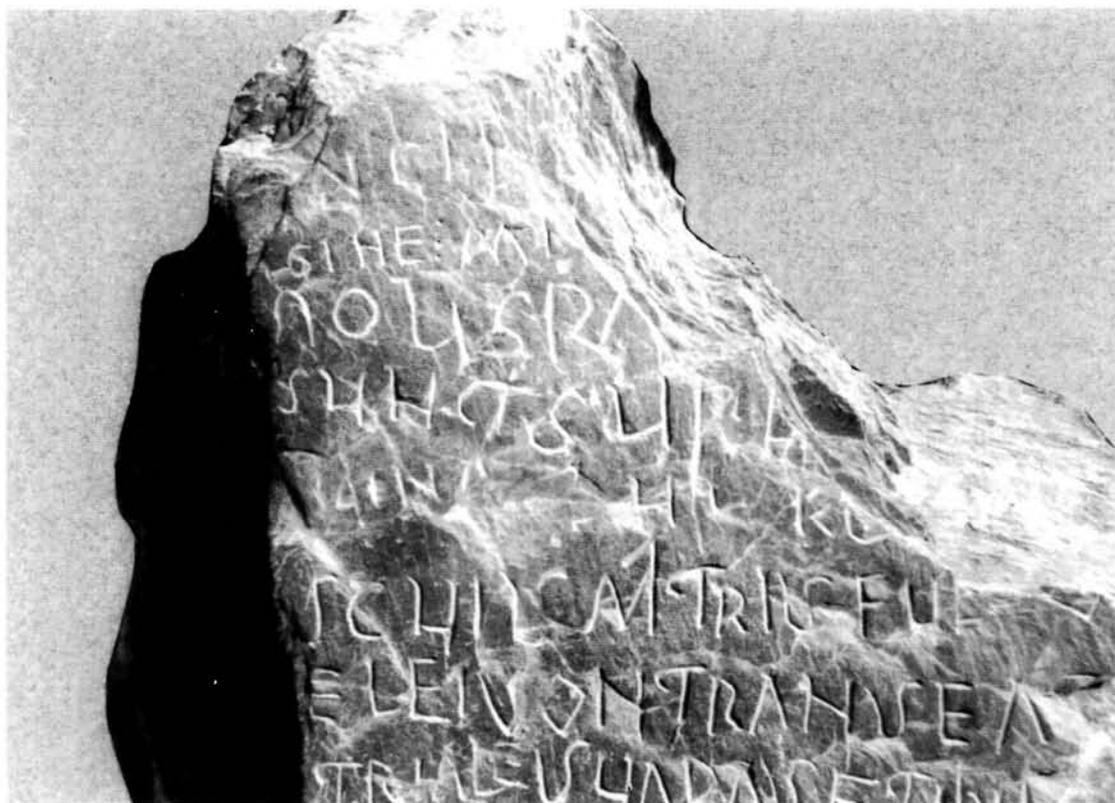
⁸ Esto es, una fórmula de sortilegio destinada a alejar de su beneficiario males, peligros o amenazas (*vid.* Cabrol y Leclerc (1914), col 2560, *s.v.* Conjurations). El que aquí nos ocupa sería un encantamiento de finalidad productiva, concretamente, un conjuro del tiempo, según la clasificación de Von Dobschütz [in Hastings (1980), p.419].

⁹ Velázquez (1989), pp. 588-592.

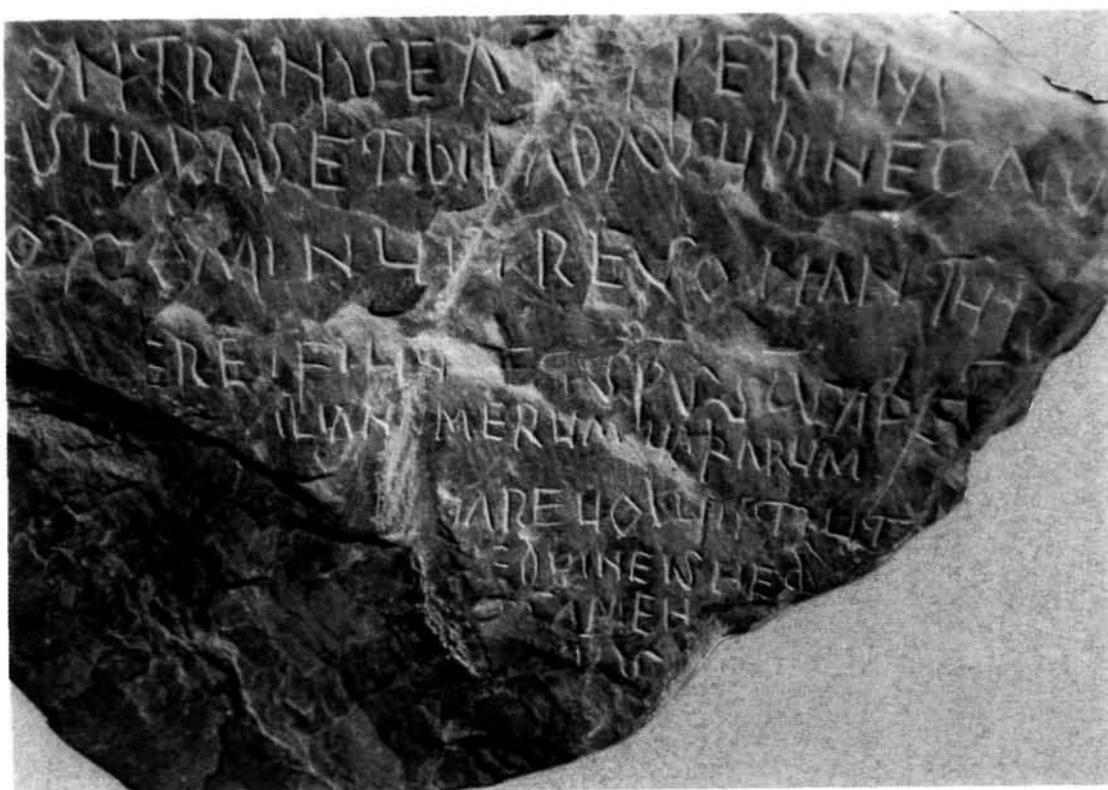
¹⁰ Little (1979), en su trabajo sobre los orígenes y función de las maldiciones contenidas en documentos monásticos europeos de los siglos IX y X, se preguntaba "por qué los letrados de los monasterios aplicaron su formidable erudición a la elaboración de doctas composiciones, basadas esencialmente en fuentes bíblicas, que condenaban a sus enemigos con una insistente aspereza", concluyendo la utilidad práctica de tales maldiciones, a diferencia de las cláusulas penales de los documentos laicos. En efecto, si los príncipes feudales no tenían demasiada fuerza para ejecutar la acción correspondiente, en cambio los monjes amenazaban con la maldición, pero no se limitaban a esperar pasivamente la intervención divina, sino que ponían en práctica una bien planificada serie de acciones (excomuniación, clamor, humillación de reliquias) que suponían un ceremonial público de exclusión social del infractor y una presión social de no poca importancia.

¹¹ Las cantidades más elevadas que hemos visto son las "uakas maiores LXXX" con que se dota en 1083 el monasterio de San Antolín, junto al Esla (Del Ser, 1982, p. 186); y sobre todo las "uakas C" del documento de la catedral de León fechado en el año 917 (Ruiz Asencio, 1987, n.º 43).

¹² Martín (1982), p. 83.



LÁM. 2: Fotografía del epígrafe (detalles de la parte izquierda)



LÁM. 3: Fotografía del epígrafe (detalles de la parte derecha)

extraño en este género de documentos, y el tamaño y peso que debió de alcanzar el epígrafe completo, haciéndolo poco manejable: ¿se trataría, como la pizarra de Carrio, de un elemento concebido para ser fijado en un sitio, ya fuese expuesto a la vista de todos o bien enterrado?

En efecto, en otra dirección bien diferente, la de que la pizarra de Fuente Encalada sea, como la asturiana de Carrio, un amuleto o encantamiento, apuntan en primer lugar tres elementos coincidentes entre ambas: a) el propio soporte empleado y su tamaño; b) las palabras *sunt super* de la línea 4, que figuran también al comienzo de la de Carrio –y, dicho sea de paso, en un interesante exorcismo contra el granizo cosido en el mismo manuscrito que el célebre poema *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*¹³; y c) el pasaje, corrompido en ambas pizarras, de la Pasión de San Bartolomé, sobre el que habrá que insistir. Hay asimismo otros datos en favor de una interpretación como plegaria mágica: así, el propio estilo del texto, caracterizado por la aliteración; la casi segura presencia, en la línea 7, de la expresión *pertransea...*, verbo característico de las *defixiones* latinas¹⁴; el *eleison* de la misma línea; el *amen* de la penúltima¹⁵; además, el que en la alusión trinitaria de la línea 10, las tres Personas vayan en un inusual nominativo, como hemos visto también en una fórmula para que una mujer tenga un parto sin dolor¹⁶. Podría esgrimirse también una cierta correlación entre textos bartolomitas y plegarias mágicas, atestiguada sin la más mínima duda por la pieza de Carrio que, como certeramente viera Gómez Moreno y remacha Fernández Nieto, es un conjuro contra el granizo, así como por ciertas fórmulas analgésicas conocidas en el mundo anglosajón y en el eslavo¹⁷: si la pizarra de Carrio, y ahora también la zamorana, emplean el mismo pasaje de la Pasión de San Barto-

lomé, los otros encantamientos se sirven del Evangelio del apóstol. Seguramente esto no es un hecho casual, ya que, como ha señalado Barb, en todas estas fórmulas de carácter popular, aunque obra de clérigos, se preferían las historias cristianas apócrifas antes que las canónicas¹⁸.

En esta línea, el argumento seguramente definitivo deberá hallarse en libros medievales de conjuros¹⁹ o de fórmulas²⁰. Así, en el voluminoso tratado de Franz²¹, **el pasaje bartolomita sale exclusivamente en oraciones específicas contra granizo y tempestades**: puede reconocerse –muy mezclado con otro de la *Passio Andreae*²²– en un par de fórmulas, concretamente en una *benedictio contra tempestatem* del siglo XI²³, donde se lee “...non iaciatis lapides, sed per deserta et arida loca, ubi nec aratur nec seminatur nec

¹⁸ *Ibid.*, p. 123. No es de extrañar que la fuente favorita sean las actas apócrifas, ya que en ellas los apóstoles emiten a menudo ampulosos conjuros (Cabrol y Leclerc, 1922, col. 968, s.v. Exorcisme).

¹⁹ La consulta de repertorios tan ricos como los de Storms (1948) o Gager (1992) ha resultado infructuosa.

²⁰ En los formularios en sentido estricto, –p. e. los reunidos por Zeumer (1886) no hemos encontrado apoyatura, tal vez porque se ocupan fundamentalmente de cuestiones jurídicas o canónicas, incluyendo muy pocas fórmulas relativas a ritos eclesiásticos. Éstas reclaman una investigación altamente especializada, y apenas hemos podido manejar –aparte de la obra citada en la nota siguiente– recopilaciones más modernas, como el *Malleorum quorundam maleficarum, tam veterum, quam recentium autorum*, Francfort, 1600, que incluye un par de fórmulas para conjurar tempestades y granizadas (pp. 329-335, dentro del *Flagellum Daemonum*, compuesto por Fr. J. Mengum en 1581) pero que difieren de la que nos interesa; y también la de E. Martene (1763-64), con resultado negativo. Desde luego, llama la atención la falta de paralelos en el *Liber Ordinum* (Férotin, 1904) y en el Pontifical romano-germánico del s. X, (Vogel, 1963) en los que aparecen deprecaciones y exorcismos, e incluso bendiciones contra el granizo, pero desprovistas de las “adherencias supersticiosas” que nos interesan: ¿podemos extraer de tal ausencia una conclusión cronológica? ¿o se debe al carácter litúrgico totalmente oficial de ambos textos? Este contraargumento quedará seguramente anulado por las citas aportadas en las notas siguientes.

²¹ Franz (1909 / 1960). Se trata de dos volúmenes que recogen centenares de fórmulas relativas a todos los aspectos de la vida.

²² En este otro texto apócrifo, contenido también en el Pseudo Abdías, se ordena al demonio: “Ite in loca arida et infructuosa, nulli penitus homini nocentes neque accessum habentes, ubicumque nomen domini fuerit invocatum...” [*cit. in* Cabrol y Leclerc (1922), col 969, s.v. Exorcisme; también Franz (1904) vol. II, 539, nota 2]. Los ensalmos recogidos en Libros Rituales de Alemania y Suiza parecen, pues, más próximos a este pasaje de la Pasión de Andrés que a la de Bartolomé.

²³ Sobre la cronología del Ritual Clm 100 de la biblioteca de Munich, *ibid.*, I, p. XXVI y II, p. 363.

¹³ Franchini (1991), p. 83, línea 46 “...ligati sunt super terminos meos”.

¹⁴ *Vid.* Audollent (1904), p. LVIII y p. 342 (n.º 250, 17 y 19).

¹⁵ Como recoge Fernández Nieto (1997, p. 282), la voz *amen* tuvo un claro sentido mágico, dado que las equivalencias numéricas griegas de sus letras (αμην) suman noventa y nueve (1+40+8+50).

¹⁶ *Cit. in* Manselli (1976), p. 320.

¹⁷ Barb se refiere a un encantamiento contra el dolor de muelas conocido en la Inglaterra anglosajona y también en el mundo eslavo, en el que se advierten ecos del evangelio apócrifo de San Bartolomé (Barb, 1963, p. 123).

ullus nomen dei inuocat”²⁴, y en otra del siglo XV (“nec lapides nec grandines iaciatis, sed per deserta loca et arida, ubi nec aratur...neque aliquis nomen domini inuocat”) ²⁵, aunque sus ecos persisten aún más tarde, como vemos en una *coniuratio contra tempestatem* de 1500 (“...ite in...locis desertis, ubi nullus homo habitat nec aratur nec seminatur nec habitatio hominum est”) ²⁶ y en unas *benedicciones contra grandines et tempestates* de 1511 (“...sed per loca deserta...ubi non aratur neque seminatur et nomen dei non inuocatur”) ²⁷. Como prueba del alcance que la fórmula tuvo, hemos recogido también una oración *encontre la tempeste* recogida en un Libro de Horas francés del s. XIV: la piadosa lectora debía decir: “Tempeste ie te coniuur...chie in lieu desert et ou aucun ne habite amen” ²⁸. Los especialistas seguramente acabarán aportando paralelos exactos en tierras hispánicas, donde sólo hemos encontrado fórmulas emparentadas, como el anteriormente citado exorcismo contra el granizo de comienzos del siglo XII que aparece en el códice de la *Razón de amor*. En el siglo XVI, los “conjuros supersticiosos compuestos de algunas ignorantes repeticiones” siguen siendo muy frecuentes, al decir de Castañega ²⁹; y en un libro de *Exorcismos contra la tempestad de granizos, y Rayos*, probablemente del siglo XVII, todavía aparecen fórmulas que conjuran las nubes cargadas de granizo para que vayan “in eremum, locumque desertum”, “in loco eremu & desertum” ³⁰. Los etnógrafos, por su

parte, podrán valorar la frecuente alusión a San Bartolomé en conjuros contra tormentas, que conocemos en Navarra, en León o en Salamanca ³¹. Sólo después de complejos trabajos se podrá llegar a saber si existió una asociación cerrada entre cada fórmula concreta y una determinada aplicación, siendo interesante consignar que, por el momento, la que aquí nos ocupa parece haberse empleado para conjurar el granizo, y no otros daños, enfermedades, etc. ³²

Dejando a un lado el pasaje concreto, conviene reseñar así mismo que la utilización de textos escritos sobre diferentes soportes –piedra, plomo, etc.– para conjurar el granizo se halla muy bien documentada en el mundo cristiano: así, en la *Homilia de Sacrilegiis*, obra del siglo VIII, se condena el empleo de unas “laminas plumbeas” contra el granizo ³³; y Gómez Moreno recogió de Audollent los plomos de Ain Founa (Túnez) y Trogira (Croacia) de los siglos VII y VI, también de carácter cristiano ³⁴; pero el propio Audollent ³⁵ había señalado ya el entronque de estas prácticas supersticiosas en la tradición clásica –hemos visto, por ejemplo, que Plinio (Nat.hist. XXVIII. 29) alude a unos *carmina contra grandines*–, habiéndose producido no hace mucho tiempo hallazgos que aseguran el enlace, como el de la inscripción de Siddi Kaddou, nuevamente en Tunicia ³⁶, datable por su texto griego y el contexto romano hacia el siglo II-III ³⁷. En última instancia, y a juzgar por el exhaustivo análisis de este tipo de documentos realizado en el citado trabajo de Fernández Nieto sobre la pizarra de Carrio, puede hablar-

²⁴ *Ibid.*, II, p. 85. Es interesante ver que esta fórmula se entronca sólo parcialmente con la de una *oratio ad depellendam tempestatem* del siglo X donde se lee “lapidem tempestatis non iacitis, sed in arida et deserta loca eum transmittatis” (*Ibid.*, pp. 76-77). ¿Se podría suponer que en Alemania la adición a la fórmula de las palabras concretas de la *Passio Bartholomaei* y de la *Passio Andreae* se produjo hacia fines del s. X?

²⁵ *Ibid.*, II, p. 93.

²⁶ *Ibid.*, II, p. 102.

²⁷ *Ibid.*, II, p. 99.

²⁸ Wilmart (1945): n.º 315, f. 20 (El editor salta una serie de *prolixa superstitiosaque precatio*). Puede verse una versión completa, aunque en francés moderno, en Beriou *et al.*, 1991, p. 75.

²⁹ Este autor recoge expresamente entre tales repeticiones las de las palabras *agla*, *tetragrammaton*, *adonai*, *agios*, etc. que vemos en los conjuros antiguos y medievales. *Vid.* Castañega (1529/1994). Dice este autor que “...sería raro encontrar pueblo donde [los conjuradores de nubes y tempestades] no tengan el salario señalado y una garita puesta en el campanario o algún lugar muy público y alto para el conjurador” (*Ibid.*, p. 58). Sobre el arraigo de los conjuros de tormentas, *vid.* por ejemplo Caro Baroja, 1980, espec. pp. 49-54.

³⁰ s.a, s.l., prob. s.XVII, Biblioteca Nacional. sig. 3/60654, pp. 39v y 47v.

³¹ *Vid.* Cruchaga (1970), pp. 197-198; Blanco (1988), pp. 269-270.

³² El argumento es negativo, y de ahí su debilidad; pero en la exhaustiva búsqueda bibliográfica realizada no se ha encontrado el pasaje bartolomita nada más que en relación con granizos. En cambio, otras fórmulas próximas aparecen en conjuros de distintas aplicaciones, siendo especialmente interesante la que dice “donde ni el gallo canta”, recogida también en la pizarra asturiana de Carrio (Gómez Moreno, 1966, p. 98): si Bouza Brey anotó tres conjuros populares gallegos contra el granizo (*Ibid.*, p. 99-100), hemos visto esta fórmula en sendos conjuros del s. XVI contra el “mal de ojo” y contra la “rosa del monte” o pelagra (Cirac de Estopañan, 1942, pp. 89 y 100).

³³ *Cit.* in Flint (1991), p. 230.

³⁴ Gómez Moreno (1966) pp. 100-101, donde se alude también a otro texto, sobre plomo, del Museo Arqueológico Nacional, que lleva al siglo XII.

³⁵ Audollent (1939).

³⁶ Ferchiou (1984); Ferchiou y Gabillon (1985).

³⁷ *Ibid.*, p. 112, donde se recogen otros documentos similares, a los que podrían sumarse unos cuantos más: *vid.* F. Cabrol y H. Leclerc (1925), s.v. Amulettes, espec. cols. 1795-1805; Idem (1914), s.v. Conjurations, cols. 2561-2562.

se de un encadenamiento de tales prácticas mágico-religiosas desde la Grecia arcaica.

Si, como parece probable, el epígrafe de Fuente Encalada corresponde a una plegaria mágica o “encantamiento cristiano”³⁸, estaríamos ante un testimonio más de esas prácticas, situadas en los linderos de la religiosidad y la superstición³⁹, tan frecuentes en la Europa medieval, y sobre cuya interpretación difieren matizadamente historiadores como Riché, para quien hay una sustitución de las fórmulas mágicas por oraciones⁴⁰, y Barb, que los considera como manifestaciones degenerativas de la religión⁴¹. Esta última es también la opinión de Mostert, que atribuye este tipo de textos mágicos a una minoría letrada, clerical—los concilios merovingios y carolingios condenan tales prácticas, cometidas sin duda por clérigos— que monopolizaba la escritura; y ese monopolio abría la puerta a los excesos, porque dado el prestigio social de los clérigos, más de uno debió de sucumbir a la tentación de abusar de su poder⁴². Desde luego, la preocupación por el “control del tiempo” es bien comprensible en una economía agraria de autosubsistencia, máxime cuando había un convencimiento general de que cier-

tas personas podían provocar tormentas, como ilustran las repetidas menciones a unos *emissores tempestatum, arioli, tempestarii*, etc., contenidas en muy diversos textos⁴³, especialmente en los Libros Penitenciales⁴⁴, en los que se señalan importantes penas para los conjuradores maléficos de tormentas, y en uno de los cuales, el de Silos, coetáneo de nuestra pizarra, se prescribe anatema para quienes crean que las tormentas responden al poder diabólico⁴⁵. Así pues, la pizarra de Carrio y seguramente la de Fuente Encalada responderían a ese temor a granizadas y tempestades, naturales o provocados, y en el caso de la zamorana, no está de más reseñar que la localidad donde fue encontrada se halla ubicada en una zona (Fig. 4) que meteorológicamente se caracteriza en nuestros días por una especial frecuencia del granizo⁴⁶

Cronología del epígrafe

Problema clave es la situación de la pizarra en el tiempo. Al ser producto de hallazgo casual, su encuadre cronológico es muy difícil de fijar partiendo sólo de los escasos vestigios arqueológicos recogidos en el yacimiento y a los que aludiremos, por su escasa relevancia, en último lugar; en cambio, basándonos en las características epigráficas, en algunos rasgos lingüísticos y en el propio contenido del texto, se pueden hacer una serie de consideraciones que justifiquen, cuando menos, una cronología aceptable para tan singular documento.

³⁸ La expresión es de Riché (1981, p. 137), quien en un trabajo clásico sobre la magia en época carolingia, donde cita fórmulas contra el dolor, o para sanar a los caballos, se preguntaba dónde termina la fórmula mágica y dónde comienza la oración, señalando la dificultad de trazar la línea de demarcación). También Perarnau (1982) se refiere a la falta de nitidez de los límites, y a las frecuentes adherencias supersticiosas en prácticas oficialmente reconocidas. Sobre este mismo aspecto, *vid.* también Jolly (1985), p. 289; Schmitt (1988). En definitiva, con respecto al carácter mágico o religioso de estas fórmulas, Kieckhefer (1989, p. 75) ha señalado que tal vez para la mayoría de sus usuarios medievales no tenía sentido la distinción, ya que lo importante era que estos encantamientos funcionasen, y no cómo funcionasen.

³⁹ Todavía en 1486, los inquisidores dominicos Kramer y Sprenger describen en su *Malleus maleficarum* unas prácticas contra granizadas y tempestades consistentes en arrojar al fuego unas piedras de granizo al tiempo que se invocaba a la Santísima Trinidad y se rezaban diversas oraciones. Para los autores de este *Martillo de hebriceros*, si se ponían las piedras en el fuego sin pronunciar el divino nombre, entonces estas prácticas deberían ser consideradas supersticiosas... (*vid.* Hamilton 1986, p. 166).

⁴⁰ Para este autor, que se ocupa de la pastoral popular en Occidente entre los siglos VI y XI, se trataba de cristianizar todos los actos de la vida cotidiana, por lo que se compusieron oraciones para todo, desde bendecir los campos, el vino o la cama nupcial, hasta alejar tormentas o gusanos (Riché, 1981, p. 195).

⁴¹ Barb (1963), p. 124.

⁴² Mostert (1990), pp. 277-278.

⁴³ Además del conocido opúsculo *Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* que Agobardo, obispo de Lyon, se vió en la necesidad de escribir hacia el año 840 (*Patrologiae lat.*, CIV, cols. 147-157), *vid.* también en Giordano (1979, pp. 84-88), abundantes menciones de Isidoro de Sevilla, Rabano Mauro, Gregorio de Tours, e incluso citas legales visigodas. Como señala Riché (1981, p. 137) en su trabajo sobre la época carolingia, la insistencia en las condenas prueba el arraigo de tales prácticas.

⁴⁴ McNeill y Gamer (1938/1990.), pp. 41, 227, 331, etc.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 289. Dado que se trata del manuscrito BM add. 30853 sobre el que fueron hechas las Glosas Silenses, remitimos también a Menéndez Pidal (1926/1986), pp. 14 y 21. En la primera se condena a los *emissores* a xv años y en la segunda se prescribe anatema para quienes crean que las tormentas responden al poder diabólico. De todas formas, no debe soslayarse que en el código alfonsí, de finales del XIII, la Partida 7.^a, XXIII, condena a los nigromantes... excepto a “los que fizieren encantamientos... para desatar nube que echasse granizo” (*cit. in* Sánchez Albornoz, 1956, p. 349).

⁴⁶ Fraile Saiz (1992). *Id.* especialmente las págs. 51 y 70, y los mapas de distribución de las figs. 2.25 y 3.2, el segundo de los cuales reproducimos aquí.

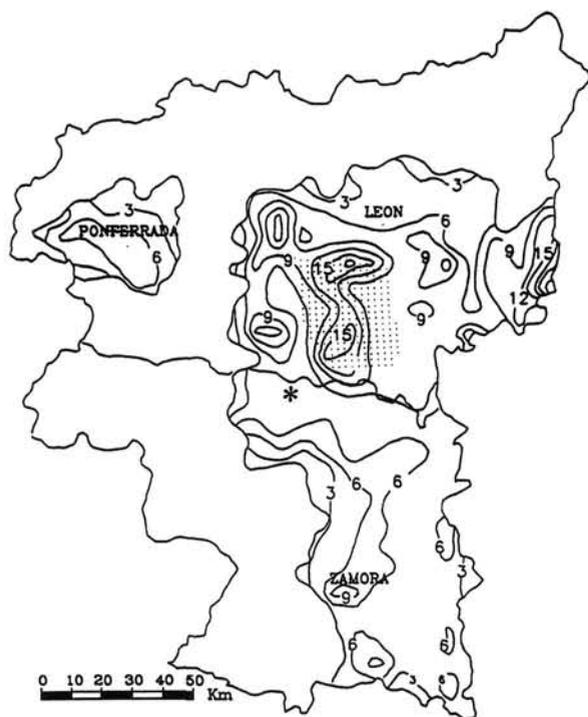


FIG. 4: Mapa de distribución de los días de granizo en el área zamorano-leonesa (según Fraile Saiz, 1992), con la localización de Teso Sordo.

a) Datación epigráfica

Ya hemos adelantado que la escritura del epígrafe pertenece en su conjunto a la llamada visigótico-mozárabe y como tal la pizarra podría encuadrarse cronológicamente entre los siglos VIII y XI. Argumentos de índole paleográfica los encontramos en ciertas letras significativas, para las que hemos recurrido como elementos de comparación, a las de las inscripciones leonesas⁴⁷, y sobre todo, asturianas y vascas, por ser estas últimas las que cuentan con sendos estudios de conjunto⁴⁸, a diferencia de las zamoranas⁴⁹.

Para la A de dos trazos, podríamos referirnos a las inscripciones asturianas de Selorio (año 862), Castiello (66), Bárcena del Mon (905), Serrapio (944), Carata-

⁴⁷ Seguiremos a M. Gómez Moreno (1919), pero sobre todo a García Lobo (1982).

⁴⁸ Vid. respectivamente García de Castro (1995) y Azkarate y García Camino (1996). A estas dos obras nos remitimos globalmente, a fin de no sobrecargar más las citas.

⁴⁹ Para éstas, que serían las más próximas, disponemos sólo del primer volumen del corpus. (Gutiérrez Álvarez, 1997).

rio (976), Ibea (1083), Dóriga (1121 y San Vicente (1189). Pero también puede anotarse su presencia en lápida de *Ianuaris* existente en la iglesia vallisoletana del Coto de Castilleja, fechable en el 987⁵⁰.

La b es poco frecuente: se registra su presencia, alternando con la mayúscula, en los epígrafes asturianos de Berones (927) y El Valle (951).

Por contra, la G en espiral es frecuentísima, abarcando cronológicamente desde Santianes I (774-783) hasta las de San Pelayo, del año 1200, en Asturias, y pasando por algunas de San Miguel de Escalada, donde se datan en el siglo X⁵¹.

La variante de la K recogida en nuestra pizarra se documenta desde la segunda mitad del siglo IX, concretamente en la iglesia asturiana de Castiello (866), siendo frecuente en los siglos posteriores. También la hemos visto en la inscripción del puente de Mourazos sobre el río Ulla⁵², que nos remite al año 862. Curiosamente, aparece también en un privilegio de Alfonso III datado en el 860, cuyo editor la califica de forma "sui generis"⁵³.

La ausencia de formas de M de procedencia uncial, frecuentes a partir del siglo XI, serviría en cierta medida como *terminus ante quem*.

La N gráficamente semejante a nuestra H empieza a comparacer en las inscripciones asturianas de la segunda mitad del siglo IX, caso de la de Selorio (862), pero su uso se prolonga también hasta el siglo XI.

La O romboidal queda atestiguada en La Riera (882), llegando también hasta el siglo XI. Pero además de las citas asturianas, podemos traer a colación su presencia en la inscripción zamorana de San Martín de Castañeda, fechable en el 921⁵⁴, y en la vallisoletana de Santa María del Coto de Castilleja (987), anteriormente citada.

La variante de la S que recuerda a nuestra "V" es prácticamente desconocida. Un remoto parecido podría apuntarse en el epígrafe fundacional de Memaia (Vizcaya), fechable en los siglos IX-X.

La T con bucle a la izquierda presenta un buen paralelo nuevamente en la asturiana de La Riera (882), pero menudea en otras de los siglos X y comienzos del XI, y también en ciertas inscripciones

⁵⁰ Ruiz Asencio y Urteaga (1987), pp. 301-310.

⁵¹ García Lobo (1982) n.º 7.

⁵² Platero (1978).

⁵³ Galende (1993-94), p. 118.

⁵⁴ Gómez Moreno (1919), p. 169; Gutiérrez Álvarez (1997), p. 17, n.º 2.

vascas genéricamente datadas entre los siglos VIII y XI. También la vemos, alternando con la T de trazos rectos, en una inscripción de S. Miguel de Escalada que ha sido fechada en el siglo X⁵⁵. Si se confirmase la presencia de un segundo bucle a la derecha de la segunda T de la línea 12, tendría una buena referencia en una de las dos T de la inscripción asturiana de Castiello, fechable entre 862 y 961.

La U, finalmente, tiene buenos paralelos datables en Asturias, por ejemplo en las inscripciones de Ujo (862), Perces/Berones (927) y Uz (928), constatándose también en ejemplares del País Vasco sin fecha particular.

Por otro lado, también la única separación constatada en nuestro texto mediante tres puntos superpuestos puede dar pie a ciertas consideraciones cronológicas. Por ejemplo, en las inscripciones conocidas en Zamora la triple interpunción aparece por vez primera en una de San Cipriano, datable c. 1094, haciéndose cada vez más frecuente en los siglos siguientes⁵⁶. Tampoco es muy temprana en la epigrafía leonesa: así, en San Miguel de Escalada, la vemos en inscripciones a partir de 1161⁵⁷, y en Santiago de Peñalba, en una inscripción conmemorativa de la consagración, ya de 1105⁵⁸. La primera aparición se habría registrado, pues, en el letrero grabado sobre la cruz de latón procedente de esta misma iglesia, que Gómez Moreno relaciona con la donación hecha por Ramiro II en el año 940⁵⁹. Volviendo al voluminoso corpus asturiano⁶⁰, vemos este tipo de interpunción con mucha frecuencia en los siglos XI y XII, pero hay varias inscripciones de especial interés por su mayor antigüedad: dejando a un lado los epígrafes desaparecidos, aparece por vez primera en la inscripción deprecatoria de San Tirso de Oviedo, datable en el reinado de Alfonso II, esto es, entre 791-842; después, en la de la mesa de altar de Santa María del Naranco, cuya controvertida fecha sería el 848; en la lápida de la fortificación de Oviedo, dada en el 872-3, o más prudentemente, entre 866 y 910; en la lápida depositaria de San Miguel de Qui-

loño, que parece datable en 905; en otro epítafio de Santa María de Villaoril (a. 923 ó 926); en la inscripción fundacional de Santa Eulalia del Valle de Carreño (a. 951) y en la consecratoria de Santo Tomás de Vaones (a. 993). Finalmente, en las inscripciones del País Vasco figura en el epígrafe de la iglesia de Toblillas, datada en el 939.

Todas estas prolijas referencias nos llevan, en una consideración de conjunto, a situar nuestra pizarra en la décima centuria, única fecha en la que parece posible la coincidencia de prácticamente todos los mencionados elementos externos.

b) *Datación lingüística*

En orden a una posible datación lingüística parece interesante reseñar la ortográficamente anómala referencia al vacuno, ya que la aparición de *uakarum*, frente a la grafía originaria *uacca-*, que todavía vemos en una pizarra visigoda⁶¹, podría constituir un indicador cronológico. Como este detalle no ha sido recogido expresamente por los especialistas⁶², hemos realizado un somero acercamiento a la documentación de los centros eclesiásticos del reino leonés, tras el que se ha obtenido la impresión de que la anomalía mencionada es típica de los siglos X y XI, sobre todo de la segunda mitad del X: la ortografía es aquí especialmente heterogénea, llegando a predominar *uaka*, *uakarios*, etc. sobre las restantes formas, esto es, sobre el conjunto integrado por las que utilizan la grafía cc más aquellas otras en las que ya se ha efectuado la simplificación de la consonante doble. Así lo vemos en una conocida relación de precios elaborada por Sánchez Albornoz⁶³, o en documentos de S. Vicente de Oviedo⁶⁴, pero sobre todo en las largas series documentales del Monasterio de Sahagún⁶⁵ y del Archivo

⁶¹ Velázquez (1989), n.º 54 (del siglo VII).

⁶² No aparece en los tratados clásicos de Menéndez Pidal (1926/1986), Lapesa (1942/1980), etc. Tampoco en el reciente trabajo de Álvarez Maurín (1994), pp. 274-275.

⁶³ Sánchez Albornoz (1965), espec. p. 407.

⁶⁴ Floriano Clemente (1968): aparecen *uaccas* (año 781), *uaca* (887) y *uacka* (978).

⁶⁵ Para Sahagún hemos manejado Mínguez (1976) y Herrero de la Fuente (1988a y b). Aunque la impresión que se obtiene es muy similar, no hemos utilizado estos documentos en nuestro cuadro, porque en su práctica totalidad se trata, según han señalado M. Herrero, J. M. Ruiz Asencio, etc., de copias de fecha bastante posterior, lo que reduce notablemente su valor filológico.

⁵⁵ García Lobo, 1982, n.º 5.

⁵⁶ Vid. Gutiérrez Álvarez (1997), n.º 11; nos. 15, 21, etc.

⁵⁷ García Lobo (1982), n.ºs 14, 15, 16, etc.

⁵⁸ Gómez Moreno (1919), p. 238.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 385.

⁶⁰ García de Castro (1995). Las piezas que citamos son, respectivamente, las n.ºs 83, 53, 38, 84, 6, 62 y 71. La n.º 55, no datada, sería análoga a la n.º 38, también podría ser coetánea la n.º 59 (San Salvador de Valdediós).

de la Catedral de León⁶⁶. A partir de las de este último hemos preparado⁶⁷ el gráfico siguiente (Fig. 5).

Pero, además del interés cronológico, en el detalle que comentamos hay otro valor añadido, pues podría delatar la pertenencia social del amanuense. En efecto, para esas llamativas vacilaciones ortográficas, que anteriormente habrían sido explicadas mediante la teoría pidaliana⁶⁸ del sistema tripartito –latín, romance y latín popular leonés, con sus correspondientes normas de transcripción–, se propende hoy a explicarlas como manifestaciones de “una sola lengua vernácula, con un tipo de escritura (...) utilizado con mayor o menor grado de perfección por los diferentes escritores”⁶⁹. Las variaciones estilísticas y sociolingüísticas se explicarían mejor en relación con el proceso de la formación de los escribas, de modo que “las formas «correctas» son el resultado de un aprendizaje riguroso en lugar de ser la simple transcripción fonética de una pronunciación arcaica”⁷⁰. De este modo, debe suponerse que, cuando tenían que transcribir la palabra romance [fonet. **bakas**], algunos clérigos, notarios, etc. sabían que su ortografía correcta era *uaccas*, y no incurrían en el error de aquellos escribas peor formados que escribían *bacas*, tal y como sonaba en la lengua hablada; o el de otros, cultos sin duda alguna, pero que cometían una peculiar falta, escribiendo *uakas*, con un signo bastante raro en la tradición latina. ¿Podría esto último deberse a una interferencia relacionada con su condición de mozárabes? En efecto, puede argüirse que, al carecer el árabe de equivalente exacto para la

c, estaban acostumbrados a representar el sonido [k] latino mediante la letra *qāf* cuando se hallaba en posición débil, pero recurrían siempre a la letra árabe *kāf* cuando había que grafiar la posición fuerte⁷¹. La condición mozárabe –o, al menos, formado en una norma ortográfica relacionable con mozárabes– que sospechamos en quien escribió esta pizarra encajaría bien con la composición de la población del territorio leonés en el siglo X⁷² y con la gran afluencia de monjes mozárabes, que sabemos se produjo en Abellar, Sahagún, Castañeda, Escalada, etc.⁷³ En este último monasterio, en inscripciones labradas en la segunda mitad del siglo XI, todavía veremos *Mikaeli* o *sakare*⁷⁴, probablemente por la misma razón.

c) *Datación interna*

La proximidad del texto de la pizarra de Fuente Encalada al de la *Passio Bartholomaei* abre otra posible vía para el establecimiento de su cronología. Esta Pasión (BHL 1002), por sus ecos nestorianos, parece haber sido escrita entre los siglos V-VI, contándose además con un *terminus ante quem* de finales del siglo VI, ya que su autor no conoció el traslado de las reliquias del apóstol que, según recoge Gregorio de Tours (*Gloria martyr.* 34), fueron llevadas a la isla Lípári el año 580⁷⁵. Sea cual fuere su ori-

⁶⁶ Sáez (1987); Sáez y Sáez (1990); Ruiz Asencio (1987).

⁶⁷ Los documentos utilizados son los que llevan los números siguientes (destacamos con cursiva negrita los documentos originales): 5, **6**, **43**, 56, 58, **88**, **107**, **111**, 206, 219, 220, 254, **267**, 291, 312, 314, **330**, **378**, 405, 419, 435, 439, 440, **473**, **478**, 488, 498, 546, 553, **616**, 617, 629, 701, 702, 747, 777, **817**, 848, 852, **870**, **872**, **874**, 878.. Aunque la tendencia que se observa en los dos gráficos es similar, insistimos en el valor del segundo, basado en documentos originales, pues en los restantes no se puede descartar que los copistas posteriores hayan efectuado correcciones. A este respecto, podría aducirse como simple botón de muestra que, en un documento original del 9 de julio del año 1030, el n.º 874 de la Catedral de León, donde se menciona una *uaka*, aparece también *Uilla Sika*; en cambio, en el n.º 876, correspondiente a una serie de ventas efectuadas en la misma localidad y en ese mismo día, pero del que sólo se conserva una copia posterior, se escribe *Uilla Sicca*.

⁶⁸ Menéndez Pidal (1926/1986), § 95.

⁶⁹ Wright (1982/1989), p. 264.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 121.

⁷¹ No sería de extrañar que, acostumbrados a usar *kāf* para escribir con grafía árabe *escribano*, *eskuela*, *eskaño*, *seko* (<*siccu*>), *bokach* (<der. de *bucca*>), terminasen por escribir en latín *uilla sika*, *rekafredus...* o *uaka...* Sobre las particularidades ortográficas de los mozarabismos, *vid.* Galmés de Fuentes (1993), p. 59.

⁷² No se nos escapa la complejidad de esta cuestión, comenzando por el equívoco término de ‘mozárabe’ (*cf.* las posturas representadas en sendos trabajos de Isidro Bango Torviso y de Emilio Cabrera en las *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, 1996). Desde luego, frente a las interpretaciones clásicas (Carrera de la Red, 1991-92), otros especialistas señalan recientemente que de lo que puede hablarse realmente es de una importante arabización onomástica, más allá de la condición o la procedencia de los individuos (Aguilar, 1994); habiéndose sugerido que, además del innegable movimiento migratorio, pudo haber también poblaciones arabizadas en el momento de la conquista (Mediano, 1994), lo que conectaría con las últimas investigaciones históricas, en las que también se plantea la posibilidad de que hubiese en la cuenca del Duero poblaciones bereberes asentadas desde el inicio de la conquista (*vid.* Múñez, 1995, pp. 67-68).

⁷³ Díaz Jiménez (1892).

⁷⁴ García Lobo (1982), pp. 69 y 70, inscripciones n.ºs. 12 y 13.

⁷⁵ Erbetta (1966), pp. 581-582; Prete (1983), pp. 350-351.

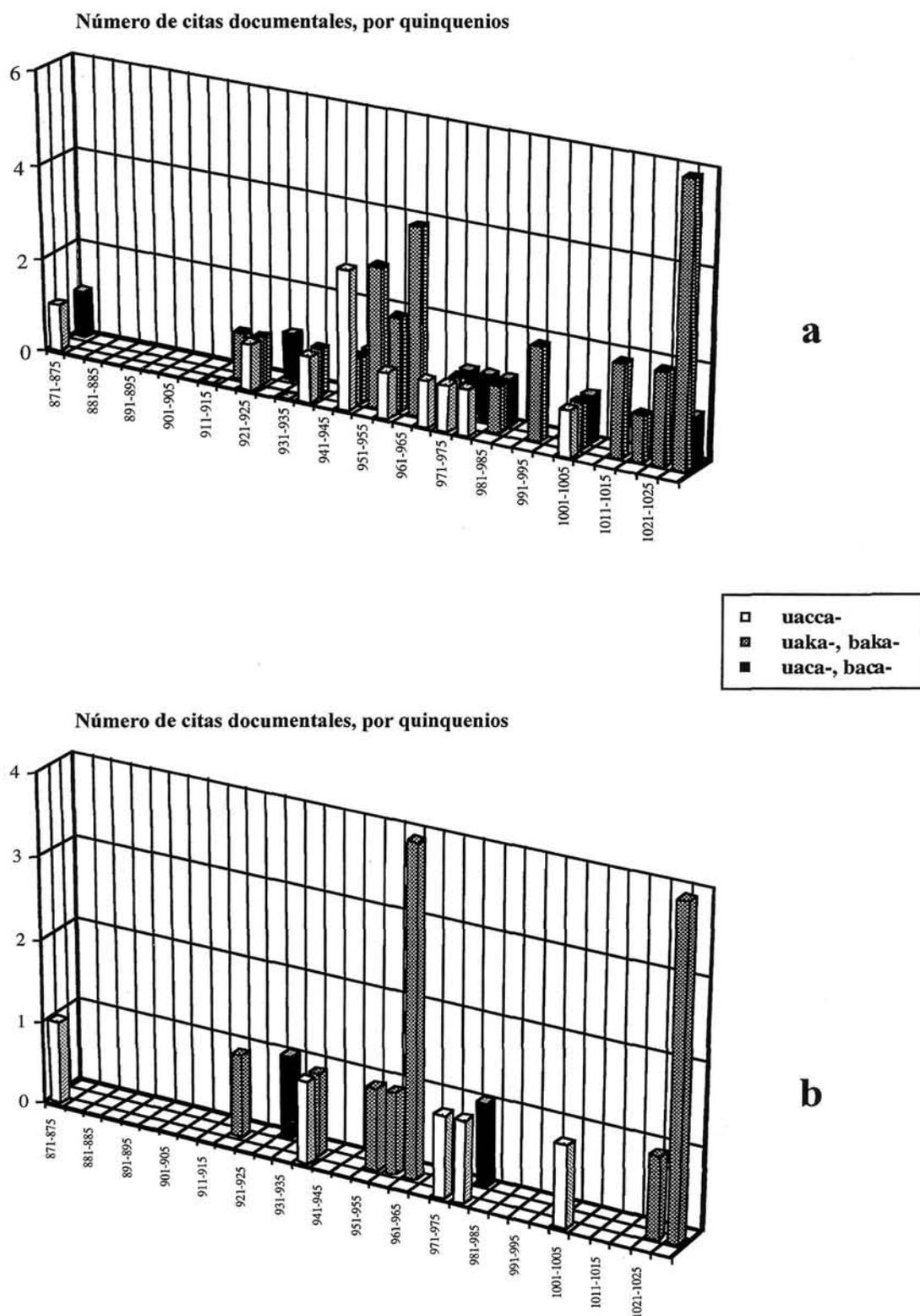


FIG. 5: Diferencias en la grafía de [uaka-] en la documentación de la catedral de León (5a: con todos los documentos; 5b: sólo con documentos originales).

gen exacto, es en los siglos VI-VII cuando aparece, junto a otras, en la colección *Virtutes apostolorum* que, por ser atribuida a un pretendido Abdías, obispo de Babilonia, se conoce habitualmente como Pseudo-Abdías. Esta compilación sería en realidad obra de un eclesiástico franco de finales del siglo VI. Curiosamente, los más antiguos manuscritos donde se han conservado estas *Virtutes* son de los siglos IX y X y localizados exclusivamente en monasterios alemanes, aunque, eso sí, la pasión bartolomita aparece además en un manuscrito ligeramente diferente, del monasterio franco de Saint-Aubin, datable también en el siglo IX⁷⁶. También pasará al mundo anglosajón, donde hemos podido ver cómo el párrafo exacto que aparece en la pizarra zamorana se halla en una de las homilias del monje anglosajón Aelfrico de Eynsham, concretamente en el sermón sobre la *Passio Sci. Bartholomaei Apostoli*, donde se cita "...and far to westene, thaer nan fugel ne flyhth, ne yrthling ne erath, ne mannes stemm ne swegth"⁷⁷. El interés de esta cita reside en la cronología, dado que las *Homilies* de Ælfric fueron escritas entre los años 989-992, detalle que deberá retenerse⁷⁸.

Si nos ceñimos a tierras hispánicas, hay que empezar planteándose en primer lugar la eventualidad de un conocimiento temprano de las *Virtutes apostolorum*. Aunque no hay mucha información al respecto, sí debe tenerse en cuenta la posibilidad de que tal compilación haya sido manejada en la Hispania visigoda, más concretamente por Isidoro de Sevilla, habida cuenta de la dependencia que, con respecto a la misma, se ha señalado para el tratado *De ortu et obitu patriarcharum* atribuido al sabio hispalense y que incluye una brevísima biografía del apóstol Bartolomé⁷⁹. Gracias a recientes trabajos⁸⁰ sabemos, sin embargo, que ese tratado es en realidad una obra pseudo-isidoriana, compuesta hacia 780 en la zona de Salzburgo; por otra parte, en lo que respecta a San Bartolomé se aparta absolutamente de las actas

apócrifas, y no contiene el pasaje que nos interesa. San Isidoro, en cambio, sí había escrito otro tratado, *De ortu et obitu Patrum*, que refleja sin lugar a dudas el influjo de las actas apócrifas... pero únicamente tres, las Pasiones de Pedro, Pablo y Juan, sin que haya en esta obra isidoriana huella alguna de que su autor conociese otras, y, en concreto la de Bartolomé⁸¹.

Centrándonos ya definitivamente en ésta, hay que decir que en el *Pasionario Hispánico*, única obra que plantea específicamente el problema, A. Fábrega situó la llegada de la Pasión que nos ocupa en el siglo X, dado que no aparece en nuestros textos litúrgicos más antiguos, para ser recogida por vez primera en el Pasionario de Silos fechado en esa centuria, siendo además su fiesta incluida en todos los calendarios mozárabes de los siglos X y XI; especial interés reviste la ausencia de esta pasión en el Pasionario de Cardaña, ligeramente más antiguo que el silense⁸². Dada la importancia de estos argumentos cronológicos esgrimidos por Fábrega, conviene reseñar que la datación de ambos manuscritos parece firmemente establecida: el de Cardaña (London, British Library, Add. 25600) fue escrito a mediados del siglo X, y el de Silos (Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq. lat. 2180) data de comienzos del último tercio de ese mismo siglo⁸³.

Aunque no hemos visto modificada la propuesta de Fábrega para la Pasión de San Bartolomé, podrían hacerse extensivas a este caso concreto las reservas críticas que tantas veces se le han opuesto: básicamente, que concede demasiado valor a algunas ausencias, o que sus dataciones se basan en los textos *conservados*, cuando en realidad debió de haber siglos atrás muchas más Pasiones, cuyos vestigios han sido laboriosamente y repetidamente aportados⁸⁴. Y sin

⁷⁶ Vid. estos aspectos en Bonnet (1895), p. 353; Erbetta (1966), p. 582.; Junod y Kaestli (1983), pp. 750-759.

⁷⁷ Vid. Thorpe (1844), p. 464 (trad. ingl. p. 465: "...go to the waste, where no bird flies, nor husbandman ploughs, nor voice of man sounds". Debemos la cita a la Dra. Karen Jolly. El Dr. Mark Atherton nos indica que ésta es la única vez que este pasaje bartolomita aparece en las *Fontes Anglo-Saxonici* preparadas hasta ahora.

⁷⁸ Jolly, 1983, p. 280.

⁷⁹ Vid. *Patrologiae lat.*, LXXXIII, cols. 1290B-1291B.

⁸⁰ Carracedo Fraga (1993), espec. pp. 144 y 53.

⁸¹ Carracedo Fraga (1994), espec. pp. 152-153 y 169. No parece casual el hecho de que estas actas sean precisamente las de los tres apóstoles con un culto muy temprano en la Iglesia hispánica, a diferencia de lo ocurrido con Bartolomé, como se verá.

⁸² Fábrega Grau (1953), vol. I. pp. 224 y 295 [La obra no recoge el texto de ésta ni de las restantes pasiones de santos no hispánicos; lo mismo ocurre en la revisión de Riesco Chueca (1995)].

⁸³ El Pasionario de Silos fue ofrecido al monasterio de S. Pelayo de Valdeavellano en el 992, siendo lógicamente anterior a esa fecha, al parecer, de comienzos del último tercio del siglo (Díaz y Díaz, 1983, pp. 348-349), mientras que el caradignense fue escrito a mediados de ese mismo siglo X (*Ibid.*, pp. 313-314).

⁸⁴ Las investigaciones de M. C. Díaz y Díaz, De Gaiffier, etc. permiten concluir que el núcleo fundamental del Pasionario debió de ser ordenado, no en el siglo VIII, sino en el VII.

embargo, para la que aquí interesa, la revisión de los datos relativos al culto de este santo suministra argumentos que, aunque sea indirectamente, parecen corroborar la cronología asignada por Fábrega.

En efecto, si pasamos a considerar los indicios del culto de San Bartolomé, que en el mundo latino ha sido fechado a partir del siglo VIII⁸⁵, deberá concluirse, a través el exhaustivo trabajo de Carmen García, la ausencia de testimonios de culto, fiestas, etc., de este apóstol en la Hispania romana y visigoda⁸⁶. También es importante la observación de Vives, quien señaló que la festividad de San Bartolomé aparece en todos los calendarios mozárabes de los siglos X y XI, pero no antes⁸⁷; y en todos los calendarios dados a conocer con posterioridad por Vives y Fábrega⁸⁸ o Janini⁸⁹, la fiesta es indefectible, sin ser registrada en los de época visigoda⁹⁰. Desde luego, la dedicación de templos a este santo parece iniciarse en los ámbitos leonés y castellano en los siglos IX y X⁹¹,

⁸⁵ Según Zimmermann, no remontaba más allá del siglo X (*vid.* Cabrol y Leclerc (1924), *sub voce* St. Barthélemy). En cambio, autores más recientes como Romeo o Spadafora, lo retrotraen al s. VIII (*vid. s.v.* Bartolomeo respectivamente en la *Enciclopedia cattolica*, II, Ciudad del Vaticano, 1949, y la *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma, 1962).

⁸⁶ García Rodríguez (1966).

⁸⁷ En Vives (1941, p. 49) puede verse que los primeros calendarios que recogen esta festividad son los de Córdoba, del año 961 y de San Millán, del 994; y también tiene algún interés su ausencia en el *Santoral* de Cardaña, del 940, frente a la aparición de la fiesta en el apéndice al mismo, añadido ya en el siglo siguiente. A pesar de lo escaso de los datos, ¿no se podría sospechar que el conocimiento de la Pasión llegó en la 2.ª mitad del siglo X?

⁸⁸ A través de Vives y Fabrega (1949), vemos esta festividad en los calendarios de Ripoll (s. X); Vigilano (a. 976) y Emilianense (copia de 994); Primero de Silos (fines del X) y Segundo de Silos (copia de 1052); de León (primera mitad del X, pero con interpolaciones posteriores); Silense de París (S. XI) y Silense Segundo de París (1072).

⁸⁹ Janini (1962).

⁹⁰ *Vid.* Aldea, Marín y Vives (1972), *s.v.* 'Calendarios Litúrgicos' y 'Hagiografía'. Hay que reconocer sin embargo que en textos antiguos como el Calendario de Carmona o en el Oracional Visigótico faltan los meses de Julio y Agosto, por lo que no es absolutamente segura la inexistencia de esta festividad.

⁹¹ El templo más antiguo conocido por Fábrega se cita en un documento de San Millán de la Cogolla, del año 959 (Fábrega Grau, 1953, p. 224, nota 10). En tierras más occidentales, parece que hay que esperar hasta 1045 en que se consagra el monasterio de San Bartolomé de Vilaescusa, dependiente de Sahagún (Herrero de la Fuente, 1988a, n.º 488). Sin embargo, parece de gran interés el caso de la comunidad eremítica de Pardomino, que habiendo aparecido desde los años 917, 925, etc. siempre bajo la advocación de San Andrés, será citado en el año 989 por el patronato y reliquias de San

y de forma análoga, en Portugal se ha advertido que el culto de este apóstol es también de introducción tardía, ligada a la repoblación de Alfonso III⁹². Es bien interesante la inscripción de San Miguel de Escalada, datada en el siglo X, que menciona la existencia allí de reliquias del apóstol Bartolomé, entre otras⁹³. Incluso podríamos aducir que en las fórmulas de invocación usadas en la documentación leonesa comienza a aparecer San Bartolomé en documentos regios desde mediados del siglo X⁹⁴. Otro dato, en cambio apuntaría hacia una antigüedad ligeramente mayor: un libro que contenía las vidas de Santa Afra, San Alejandro y San Bartolomé, habría pertenecido al monarca Fruela II, que reinó en 924-925⁹⁵.

Finalmente, habría que señalar que la posibilidad de datar la introducción del culto del apóstol en el siglo IX como sostienen algunos autores, se basa en escasísimos indicios, que parecen reducirse en realidad a la *Missa in diem Sancti Bartholomei* recogida

Salvador, San Bartolomé y San Andrés (Ruiz Asencio, 1987, n.º 526), y en el año 996 se amplía la lista de reliquias e iglesias que integran el conjunto, apareciendo explícitamente la de San Bartolomé (*Ibid.*, n.º 574).

⁹² En la cala documental realizada por Mattoso (1992, p. 331) no se anota ninguna mención de Bartolomé entre los años 875 y 999; una, entre 1000 y 1049; son ya siete entre 1050 y 1080.). Estudiando las dedicaciones de templos, Pierre David (1947, p.229) había señalado ya que de los tres primeros santuarios dedicados al apóstol, dos datan de la segunda mitad del siglo XI, y el otro, de Coimbra, que es aludido en un documento del 957, tenía por aquel entonces la advocación de San Cristóbal, habiéndose producido el cambio a finales del siglo XI.

⁹³ García Lobo (1982), pp. 62-63 y lám. IV, 2. Hay un detalle que pudiera tener su importancia: en la inscripción de la piedra de altar del ábside central se indica la existencia de reliquias de Cristo, de la Virgen, de los apóstoles Pedro, Pablo, Andrés, Tomás, Santiago, etc.; en la del ábside izquierdo, se citan las reliquias de una serie de santos (Marina, Cecilia, Acisclo, Cristóbal y Columba); y es en la del derecho, donde se menciona al Apóstol Bartolomé junto a otros santos (Millán presbítero, Esteban diácono y Martín obispo). ¿No cabe inferir también de este conjunto que en las devociones del monasterio se produjo una incorporación tardía del culto bartolomita?

⁹⁴ Así, lo vemos en un documento del año 954 por el que Ordoño III confirma la donación al monasterio de San Andrés de Pardomino; otro del año 985 en que Vermudo II concede tributos al mismo cenobio (Sáez y Sáez, 1990, n.ºs 280 y 506). En otro documento del 989, el monasterio aparece con la denominación de San Salvador, San Bartolomé y San Andrés (Ruiz Asencio, 1987, n.º 526).

⁹⁵ Este libro, un *Santoral*, era una de las obras que, según Ambrosio de Morales, componía la biblioteca de Alfonso II, y llevaba la indicación *Froylani Principis Liber*, que Morales creía alusiva a Fruela I (757-768), pero que en realidad correspondería a Fruela II (Díaz y Díaz, 1983, p. 227).

en el *Liber Missarum* de Toledo⁹⁶. Ésta se convertiría así en un elemento clave para la cuestión que aquí se discute, máxime cuando parece revelar algún conocimiento de la Pasión: la expresión *verbo simulachbra confringit* del misal⁹⁷ podemos relacionarla con el pasaje *dixit ad daemonem...exi de isto simulachbro et confringe illud* que se lee en la *Passio*⁹⁸, de forma que la Misa vendría a indicar un muy temprano conocimiento de ésta. Sin embargo, el manuscrito de Toledo 35.3 en el que se halla la citada misa ha visto modificada su cronología: si Férotin lo tomó por obra del siglo IX, ahora parece clara su datación en el siglo XI, con algunas adiciones del XII⁹⁹ y, aunque ciertamente puede responder a una realidad anterior, ésta es difícil de establecer con precisión¹⁰⁰. Por eso, debemos considerar también la coincidencia de esa misa del apóstol con otra –de la que se conserva solo el comienzo– recopilada en un *Liber Misticus* de Silos, y que ha sido fechada a fines del siglo X¹⁰¹. **En suma, los datos verdaderamente firmes, que serían esta misa de Silos y sobre todo el propio Pasionario silense, se fechan a fines del siglo X.** Recuérdesse que ese es también el momento en que el pasaje bartolomita es incorporado en una de las Homilias de Ælfric¹⁰².

⁹⁶ Vid. Férotin (1912), cols. 371-377. Lo asumen Fábrega Grau (1953), p. 224; y Camarero (1982), pp. 59 y 68. También Díaz y Díaz (1988, p. 263) afirma, de pasada, que el culto debió de establecerse sobre el s. IX.

⁹⁷ Férotin (1912), col. 374, 3-4.

⁹⁸ Bonnet (1898): *Passio Bartholomaei*, 6, (17), 13-14.

⁹⁹ Mundó (1965), pp. 14 y 21.; Janini (1968), p. 379. *Idem* (1982-83).

¹⁰⁰ Se reitera la ausencia de pruebas de un culto propio de S. Bartolomé, faltando concordancias en tal sentido entre el Misal Toledano y los Sacramentarios latinos... e incluso podríamos apuntar, en el sentido contrario, el que un *Liber Misticus* de Toledo, el manuscrito 35,6 escrito a fines del X, carece de elementos bartolomitas, siéndole añadido un *Hymnus Sancti Bartholomei* (= Hym.Got 96) muy posteriormente, ya en el siglo XII (Janini, 1982-83, vol. II, p. 219).

¹⁰¹ Janini (1978-79), pp. 357-483. Corresponde al manuscrito British Museum Add. 30845, un códice del siglo XI, con el cual van cosido los folios 1-7v y 160-161v, todos ellos de finales del siglo X.

¹⁰² Únicamente nos referimos a la simultaneidad con que parece haberse producido la difusión europea de la *Passio Bartholomaei*, sin plantear en modo alguno una conexión entre las tierras hispánicas y las británicas. Sin embargo, tal conexión no podría ser en absoluto excluida, teniendo en cuenta por ejemplo, que un tratado de Adhelelm, abad de Malmesbury, llegó al monasterio leonés de Abellar en el equipaje traído desde tierras cordobesas por el abad Cixila (vid. Díaz Jiménez, 1892, p. 129).

En relación con el problema de la fecha de llegada a Hispania de la Pasión, es necesario referirse a una presumible conexión italiana. Efectivamente, desde comienzos del siglo IX se había dado allí un ambiente muy favorable para el culto de los santos y mártires, impulsando la Iglesia los traslados de reliquias, con las consiguientes ceremonias procesionales, construcciones de templos, etc.; tales traslados, por otra parte, no obedecían únicamente a motivaciones religiosas, sino también al deseo de reforzar el prestigio político de las ciudades, que se lanzaron a una búsqueda desenfrenada de reliquias¹⁰³. En el caso concreto del apóstol Bartolomé, sus reliquias experimentaron en el año 838 una nueva traslación: ante la invasión de Lípari por los sarracenos, el duque lombardo de Benevento ordenó el traslado a su ciudad, dando gran impulso a su culto¹⁰⁴. En diversas ciudades de Italia –Benevento, Roma, Amalfi, Salerno– impregnadas de fervor bartolomita, debieron de manejarse las Actas y la Pasión, del mismo modo que fueron traducidos del griego un sermón¹⁰⁵ y un encomio¹⁰⁶ del santo, se escribieron diversos relatos sobre la *Translatio*¹⁰⁷ y se compusieron himnos litúrgicos, como el que, hacia el año 900, escribió León de Amalfi en loor del apóstol. De la llegada de este último cántico a nuestras tierras no cabe duda, ya que, como advirtiera Pérez de Urbel¹⁰⁸, quedará recogido, ya en el siglo XI, en el Himnario de Silos, formando parte de un *Officium de Sancti Bartho-*

¹⁰³ Gaiffier (1962), p. 95; Leonardi (1981); Prete (1983), p. 355.

¹⁰⁴ Belting (1962) se refiere en detalle al culto de éste y otros santos y mártires, y a la vasta colección de reliquias acumuladas en los siglos VIII y IX por los duques con esa finalidad religioso-propagandística.

¹⁰⁵ Entre los años 871 y 874, Anastasio Bibliotecario, notable comentarista de Pasiones de Santos, tradujo del griego el sermón de T. Studita.

¹⁰⁶ El Encomio de San Bartolomé, obra de Nicetas Paphlagonius, fue traducido en los siglos IX-X por el monje Josephus.

¹⁰⁷ Por ejemplo, la *Translatio corporis Benaventum*, escrita por Baerthario, abad de Montecassino en el tercer cuarto del s. IX: o la *Translatio Beneventum* del ya citado Anastasio. Para todas estas obras acerca del apóstol que venimos citando, vid. *Socii Bollandiani* (eds.): *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiqua et Mediae Aetatis*, Bruselas, 1898-99, s.v. Bartholomaeus, pp. 150-152.

¹⁰⁸ Pérez de Urbel (1971), p. 91. Recientemente lo ha estudiado Messina (1988), quien propone que el autor fue un clérigo que lo compuso a finales del siglo IX o comienzos del X.

*lomei*¹⁰⁹. Desde luego, por encima de la dificultad de establecer el mecanismo concreto de transmisión¹¹⁰, este himno ilustra la circulación de textos litúrgicos en el occidente cristiano, entre los que debió de llegar la *Passio Bartholomaei* que quedó incorporada al Pasionario de Silos en el último tercio de ese siglo X.; pero sobre todo, viene a confirmar el carácter tardío de su culto en nuestras tierras, porque tal Oficio no aparece en el lugar correspondiente, sino en una especie de apéndice, al final del Himnario silense. Otros Antifonarios parecen corroborar la datación avanzada, apareciendo las oraciones bartolomitas en los de Ivree y Monza –ambos del siglo XI– y en el de S. Lupi Beneventani, del XII¹¹¹, mientras que uno antiguo, como el de León, carece de ellas.

d) Datación arqueológica

Un último argumento cronológico, desgraciadamente el de menos peso, es el de naturaleza arqueológica. No puede hablarse en absoluto de verdadera asociación entre la pizarra y el resto de los materiales arqueológicos recogidos en superficie¹¹²; sin embargo, éstos vendrían a proporcionar una visión del posible contexto del documento y, sobre todo, del desarrollo histórico del núcleo donde se encontró.

En el campo se recogieron, en primer lugar, un fragmento de cuenco de TSH (fig. 6, n.º 1), probablemente de la forma 27, de pasta gris y barniz rojo oscuro, que se dataría en los siglos I ó II; y un fragmento de cuenta de collar de pasta vítrea (fig. 6, n.º 2) seguramente cilíndrica, opaca, decorada con un festón marrón-rojizo y dos blancos sobre fondo negro, para el que no encontramos buenos paralelos, aunque resulta más próxima a ejemplares romanos¹¹³

¹⁰⁹ Blume (1897/1961), pp. 139-140. El Oficio, en M. Férotin (1912), col. 841.

¹¹⁰ Díaz y Díaz (1988), pp. 263-264.; Messina (1988), pp. 319-320.

¹¹¹ Vid. Hesbert (1963), pp. XX; *Idem* (1965), 98.3.

¹¹² Se conservan, con el n.º de expediente 94/7/3, en el Museo de Zamora, a cuya Directora, D.ª Rosario García Rozas, agradecemos una vez más su ayuda para la revisión de materiales.

¹¹³ Vid., sobre estas cuentas festoneadas y su larga trayectoria, Roffia (1993), pp. 203-204.

que a los visigodos de Hispania¹¹⁴. Ambos darían testimonio de una ocupación antigua del sitio, que no causa sorpresa a tenor de la densidad del poblamiento romano que se va descubriendo en torno a *Petavonium*.

Del yacimiento proceden, además, unos cuantos fragmentos cerámicos –algunos bordes vueltos al exterior, tres asas, un fondo– torneados, de pastas grisáceas, con desgrasante cuarcítico excepto el asa n.º 5 que lo tiene micáceo. De estos últimos materiales, bien poco característicos y con las superficies mal conservadas, poco cabe decir; si acaso, apuntar cierto parecido del fragmento n.º 3 con uno visigodo decorado con incisión poco profunda formando ondas¹¹⁵ o, mejor, con alguna cerámica asturiana con decoración de líneas incisivas horizontales “irregularmente paralelas”¹¹⁶ perteneciente a producciones de carácter prerrománico que vienen a datarse en los siglos IX y X. Con todo, antes de concluir la existencia de una verdadera ocupación altomedieval –que daría contexto a nuestro epígrafe– habrá que contar con mejores pruebas, tanto arqueológicas¹¹⁷ como documentales¹¹⁸.

¹¹⁴ Los colores la separan claramente de las recogidas en Maczinska (1992).

¹¹⁵ Quero y Martín (1976), fig. 1, 1; lám. I, 3.

¹¹⁶ Estrada García *et al.* (1992), espec. n.º 26 (lám. I, 13).

¹¹⁷ No está de más reseñar que al SE de Teso Sordo, en el propio término de Fuente Encalada aunque ya casi lindando con el de Rosinos de Vidriales, las prospecciones de Flora González y Raúl Lucio depararon otros dos yacimientos interesantes, los de *Matilla* y *Los Formigales*. (Fig. 1, n.ºs 2 y 3, respectivamente). En este último se recogieron fragmentos cerámicos de formas nada distintivas y difícil clasificación, acaso mejor altomedievales que visigodos; mientras que en *Matilla*, además de fragmentos igualmente poco expresivos, hay alguno de superficie brillante que recuerda las típicas pastas luminiscentes visigodas.

¹¹⁸ La primera cita documental de Fuente Encalada sería del año 928, de seguir a Pascual Sánchez (1991, p. 189). Sospechamos, sin embargo, que se trata de un error, pues este autor parece referirse a un documento de ese año por el que Alfonso IV de León dona al obispo-abad Cixila y al monasterio de Abellar una villa para poblarla, en el valle de *Covellas*, junto a *Fonte Incalata* (García Villada, 1919, n.º 813), pero ahora se sabe, sin ningún género de dudas, que tal donación *in valle de Covellas, loco predicto ad Fonte Incalata*, se refiere a una vila próxima al propio monasterio de Abellar, es decir, al norte de la ciudad de León (Sáez, 1987, n.º 79). En cambio, las más antiguas citas que conocemos para nuestra Fuente Encalada, la del Valle de Vidriales, junto al arroyo Almucera, son bastante más recientes, de los años 1025, 1072 y 1115 (*vid.* Quintana Prieto, 1991, pp. 24, 62 y 200), sin que se alberguen muchas esperanzas de encontrar documentación más antigua, dada la importante destrucción de los fondos de la Catedral de Astorga durante la ocupación napoleónica.

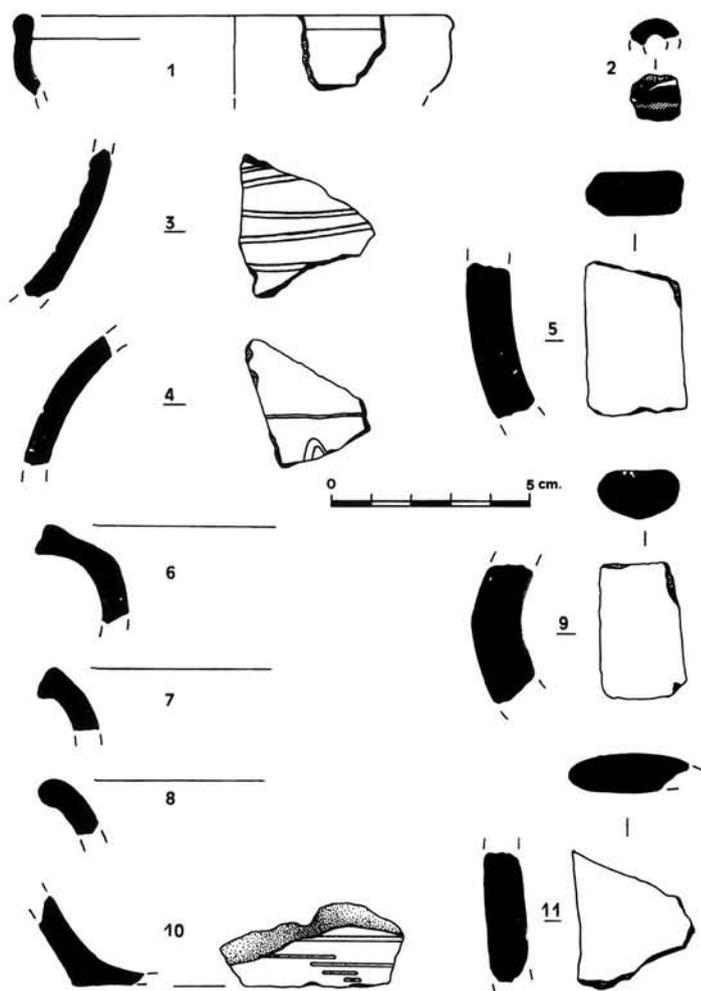


FIG. 6: Materiales arqueológicos de Teso Sordo

Consideración final

Los rasgos paleográficos, el conocimiento de un texto poco común como es la pasión de San Bartolomé, y la singular ortografía de *uakarum* nos llevan a sugerir, finalmente, que la pizarra de Fuente Encalada es una filacteria antigranizo obra de un clérigo de origen mozárabe —o alfabetizado por mozárabes—, quien debió de escribirla en la segunda mitad, seguramente al final, del siglo X. Desde luego, si nuestra argumentación es correcta, serviría no sólo para esta pizarra, sino también para la de Carrio, cuya antigüedad debería ser notablemente rebajada. Dicha pieza, en efecto, fue incluida por Gómez Moreno entre las visigodas, y como tal ha

venido siendo considerada hasta hace poco, concretamente hasta que Mundó ha propuesto datarla hacia 750, esto es, llenando el hueco existente entre la escritura visigoda, anterior a la conquista musulmana, y la escritura asturiana del siglo IX¹¹⁹; a pesar de este rejuvenecimiento, subsisten en ella algunos llamativos rasgos filológicos —recuérdense los comentarios del propio Gómez Moreno acerca de sus “particularidades gramaticales”¹²⁰, y especialmente los de Lapesa¹²¹ sobre la evolución del grupo /c'l/, o de Rabanal en torno a la presencia en ella de rasgos romanceados¹²², asumidos también por Velázquez¹²³, etc.— que tal vez puedan ser mejor comprendidos si la pizarra asturiana es, como se deriva de la utilización del pasaje bartolomita, obra mucho más tardía¹²⁴.

Honestamente debe reconocerse, claro está, que la propia pizarra de Carrio puede ser esgrimida contra una parte nuestra argumentación cronológica: si esta pieza asturiana tuviera que llevarse, como se ha dicho, hacia el 750, ello implicaría necesariamente que la *Passio Bartholomaei* circulaba ya por tierras peninsulares en esa fecha tan temprana, constituyendo el más antiguo testi-

¹¹⁹ Mundó (1983), p. 181. También I. Velázquez (1989, pp. 2 y 73) admite esta cronología, sin plantear el problema que supone la mencionada presencia en su texto de un pasaje de la Pasión de San Bartolomé, o mejor dicho, sin poderlo captar por haber atribuido (*Ibid.*, p. 22) equivocadamente a J. Gil una datación de esta Pasión en el siglo VIII, cuando Gil (1970, pp. 46-47) se refiere a la Pasión de San Cristóbal (la propia autora así lo recoge en p. 615).

¹²⁰ Ha pasado prácticamente desapercibida su llamada de atención sobre algunas palabras, como *nonias*, contribución conocida por documentos asturianos, o *dominissimus*, título especial de los monarcas asturianos (Gómez Moreno (1966, p. 97).

¹²¹ Lapesa (1942/1980), p. 127, nota 15.

¹²² Rabanal (1970), p. 196.

¹²³ Para esta autora, “... el texto está ya más cercano, en algunos aspectos lo es casi, a la lengua romance” (Velázquez, 1989, p. 650).

¹²⁴ Es imprescindible señalar que, en la datación de Mundó pesa decisivamente como *terminus ante quem* la fecha del 775 en la que se data el pergamino del rey Silo, considerado como el documento real más antiguo de la época astur-leonesa, y sobre cuya autenticidad ha habido gran controversia. Recientemente se ha vuelto a argumentar que se trata de una copia de finales del siglo IX o ya del siglo X (García Leal 1995).

monio conocido. Pero tal supuesto, aceptable en pura teoría, ¿puede ser defendido a partir de la evidencia actualmente existente?

En definitiva, nuestros colegas epigrafistas, paleógrafos, medievalistas, hagiógrafos y filólogos habrán de valorar en su justa medida –y, sin duda, aportar nuevos datos desde tan variadas ópticas– la contribución que supone esta pizarra zamorana merecedora de algo más que una simple referencia en la correspondiente Ficha del Inventario Arqueológico.

Bibliografía

- AGUILAR, V. (1994): «Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo X)», *Al-Qantara*, XV, 2, pp. 351-363.
- ALDEA Q., MARÍN, T. y VIVES, J. (eds.) (1972): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid.
- ÁLVAREZ MAURÍN, M.^a P. (1994): *Diplomática asturleonesa. Terminología toponímica*, León.
- AUDOLLENT, A. (1904): *Defixionum tabellae*, Paris, 1904.
- (1939): «Double inscription prophylactique contre la grêle», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XLIII, pp. 45-75
- AZKARATE GARAI-OLAUN, A. y GARCÍA CAMINO, I. (1996): *Estelas e inscripciones medievales del País Vasco (siglos VI-XI). I. País Vasco Occidental*, Bilbao.
- BARB, A. A. (1963): «The Survival of magic Arts», in A. MOMGLIANO (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth century*, Oxford, pp. 100-125.
- BELTING, H. (1962): «Studien zum Beneventanischen Hof im 8. Jahrhundert», *Dumbarton Oaks Papers*, 16, pp. 141-193
- BÉRIOU, N., BERLIOZ, J. y LONGÈRE, J. (dirs.) (1991): *Prier au Moyen Age. Pratiques et Expériences (Ve-XVe siècles)*, [Turnhout].
- BLANCO, J. F. (1988): «Lenguaje y magia», en L. DÍAZ (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, pp. 259-292.
- BLUME, C. (ed.) (1897): *Himnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*, Analecta Hymnica Medii Aevi, XXVII, Leipzig (reimp. Francfort 1961).
- BONNET, M. (1895): «La Passion de S.Barthélemy en quelle langue a-t-elle été écrite?», *Analecta Bollandiana*, XIV, pp. 353-366.
- BONNET, M. (ed.) (1898): *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol.I,2, (reimpr., Darmstadt 1954)
- CABROL, F. y LECLERC, H. (eds.) (1914): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 3.2, Paris.
- (1922): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 5, 1, Paris.
- (1924): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. II,1, Paris.
- (1925): *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, t. 5, Paris.
- CAMARERO CUÑADO, J. (1982): *La figura del santo en la Liturgia Hispánica*. Salamanca-Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1980), *Del viejo folklore castellano*, Valladolid.
- CARRACEDO FRAGA, J. (1993): «Notas sobre apócrifos en la Europa altomedieval: el tratado pseudoisidoriano *De ortu et obitu patriarcharum*», *Euphrosyne*, n.s. XXI, pp. 141-158).
- (1994): «Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla: el testimonio del tratado *De ortu et obitu Patrum*», *Euphrosyne*, n.s. XXII, pp. 147-169.
- CARRERA DE LA RED, M.^a F. (1991-92): «Huellas de las culturas árabe y hebrea en torno al monasterio de Sahagún», *Archivos Leoneses*, 46, pp. 375-390.
- CASTANEGA, M. de (1529): *Tratado de las supersticiones y hechizeras y de las posibilidades y remedio dellas*, Ms. de 1529 [ed. J. R. Muro, Logroño, 1994].
- CIRAC DE ESTOPAÑAN, S. (1942): *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid.
- CRUCHAGA Y PURROY, J. de (1970): «Un estudio etnográfico de Romanzado y Urraul Bajo», *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 2, 5, pp. 143-265.
- DAVID, P. (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisboa.
- DEL SER QUIJANO, G. (1982): «Un monasterio benedictino leonés olvidado. San Antolín», en *Semana de Historia del Monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, pp. 175-194.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C. (1983): *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León.
- (1988): «Textos altomedievales extraeuropeos en la Península», en *Coloquio sobre Circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*, Santiago de Compostela, pp. 238-265.
- DÍAZ JIMÉNEZ, J. F. (1892): «Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los Santos Mártires Cosme y Damián», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XX, pp. 123-151.
- ERBETTA, M. (1966): *Gli Apocrifi del Nouvo Testamento*, vol. II, *Atti e Legende*, s.l.
- ESTRADA GARCÍA, R.; GARCÍA DE CASTRO, C. y VILLA VALDÉS, A. (1992): «Hallazgo de cerámicas medievales en el concejo de Sariego (Asturias)», en *Actas. III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo 1989)*, vol. II. *Comunicaciones*, Oviedo, pp. 243-250.

- FÁBREGA GRAU, A. (1953): *Pasionario Hispanico (siglos VII-XI)*, Monumenta Hispaniae Sacra, VI, Madrid-Barcelona.
- FERCHIOU, N. (1984): «A propos d'une inscription magique grecque: le domaine de Sidi Kaddou (région de Bou Arada) et son environnement; étude d'archéologie et de géographie historique», *Les Cahiers de la Tunisie*, XXXII, 127-128, pp. 9-30.
- FERCHIOU, N. y GABILLON, A. (1985): «Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire», en *Ile Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord (Grenoble, 5-9 Avril 1983)* [=Bulletin Archéologique du CTHS, n.s., 19, B, pp. 109-125].
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1997): «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζόνλακες», en *La tradición en la Antigüedad Tardía, (= Antigüedad y Cristianismo, XIV)*, Murcia, pp. 259-286.
- FÉROTIN, M. (1904): *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris.
- (1912): *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris.
- FLINT, V. (1991): *The rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford.
- FLORIANO CLEMENTE, P. (1968): *Colección diplomática del Monasterio de San Vicente de Oviedo (años 781-1200)*, Oviedo.
- FRAILE SAIZ, R. (1992): *Análisis climatológico y caracterización de las tormentas de granizo en las provincias de León y Zamora*, tesis doctoral defendida en la Facultad de Ciencias de la Universidad de Valladolid el 21.9.1991, col. microfichas, Valladolid.
- FRANCHINI, E. (1991): ««Abracalabra» (Los exorcismos hispanolatinos en el código de la Razón de amor)», *Revista de Literatura Medieval*, III, pp. 77-94.
- FRANZ, A. (1909): *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Breisgau. (reimp. Graz 1960).
- GAGER, J. G. (ed.) (1992): *Curse tablets and binding spells from antiquity and the ancient world*, Oxford.
- GAIFFIER, B. de (1962): «Hagiographie salernitane. La Translation de S. Matthieu», *Analecta Bollandiana*, LXXX, pp. 82-110.
- GALENDE DÍAZ, J. C. (1993-94) «Documentación astur-leonesa. Estudio paleográfico-diplomático de un privilegio de Alfonso III», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLI, 106, pp. 113-123.
- GALMÉS DE FUENTES, A. (1993): «Árabe y romance en las jarchas mozarabes», en LORENZO SANZ, E. (coord.): *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. II, *Lengua y Literatura Española e Hispanoamericana*, Valladolid, pp. 49-81.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, C. (1995): *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo.
- GARCÍA LEAL, A. (1995): «Algunas consideraciones acerca del diploma del rey Silo», en PÉREZ GONZÁLEZ, M. (coord.): *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, León, pp. 539-546.
- GARCÍA LOBO, V. (1982): *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Barcelona.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966): *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.
- GARCÍA VILLADA, Z. (1919): *Catálogo de los Códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid.
- GIL, J. (1970): «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis*, 1, pp. 45-86.
- (1981): «Epigrafía antigua y moderna», *Habis*, 12, pp. 153-176.
- GIORDANO, O. (1979): *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Bari.
- GÓMEZ MORENO, M. (1919): *Iglesias mozarabes: arte español de los siglos IX-XI*, Madrid.
- (1966): *Documentación goda en pizarra*, Madrid.
- GUTIÉRREZ ÁLVAREZ, M. (1997): *Zamora. - 1: Colección epigráfica*, en V. GARCÍA LOBO (dir): *Corpus inscriptionum medievalium.*, vol I., Turnhout.
- HAMILTON, B. (1986): *Religion in the Medieval West*, Londres.
- HASTINGS, J. (ed.) (1980): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Edimburgo.
- HERRERO DE LA FUENTE, M. (1988a): *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230)*. vol. II (1000-1073), León.
- (1988b): *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1230)*. vol. III (1073-1109), León.
- HESBERT, R. J. (ed.) (1963): *Corpus Antiphonarium Officii*, vol. I, *Manuscripti "Cursus romanus"*, Roma.
- (ed.) (1965): *Corpus Antiphonarium Officii*, vol. II, *Manuscripti "Cursus Monastichus"*, Roma.
- JANINI, J. (1962): «Dos calendarios emilianenses del siglo XI», *Hispania Sacra*, XV, pp. 177-180.
- (1968): «Un fragmento visigótico del "Manuale" toledano», *Hispania Sacra*, XXI, pp. 379-389.
- (1978-79) «Officia Silensia. Liber Misticus. III», *Hispania Sacra*, XXXI-XXXII, pp. 357-483.
- (1982-83): *Liber Missarum de Toledo y libros místicos*, 2 vols., Toledo.
- JOLLY, K. L. (1983): «Anglo Saxon Charms in the context of a Christian world view», *Journal of Medieval History*, 11, pp. 279-293.
- JUNOD, E. y KAESTLI, J. D. (eds.) (1985): *Acta Jobannis. Textus alii. Commentarius. Indices*, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 2, Turnhout.

- KIECKHEFER, R. (1989): *Magic in the Middle Ages*, Cambridge.
- LAPESA, R. (1942): *Historia de la lengua española*, Madrid (8.ª ed., 1980).
- LEONARDI, C. (1981): «L'agiografía romana nel secolo IX», en *Hagiographie. Cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles*, Paris, pp. 471-490.
- LITTLE, L. K. (1979): «La morphologie des malédictions monastiques», *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 34, 1, pp. 43-60.
- MACZINSKA, M. (1992): «Westgotische Perlen», *Madriider Mitteilungen*, 33, pp.145-183.
- MCNEILL, J. T. y GAMER, H. M. (eds.) (1938): *Medieval handbooks of Penance*, Nueva York, (reimpr. 1990).
- MANSELLI, R. (1976): «Simbolismo e magia nell'alto Medioevo», en *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo*, XXIII Settimana di Spoleto, t. 1, pp. 293-329.
- MARTENE, E. (1763-64): *De antiquis ecclesiae ritibus*, 2 vols., Antuerpia.
- MARTÍN, J. L. (1982): «Utilidad de las "fórmulas inútiles" de los documentos medievales», en *Semana de Historia del Monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, pp. 81-86.
- MATTOSO, J. (1992): «Les Wisigoths dans le Portugal médiéval: état actuel de la question», en *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid.
- MEDIANO, F. R. (1994): «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)», *Al-Qantara*, XV, 2, pp. 465-472.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1926), *Orígenes del español*, Madrid, (10.ª ed, 1986).
- MESSINA, N. (1988): «Approssimazione a un testo latino altomedievale tra Italia e Spagna (AH 27, 139s: 97)», *Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes (Université de Trèves-Trier 1986)*, vol. VI, Tübingen, pp. 308-322.
- MÍNGUEZ, J. M. (1976), *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, 1976.
- (1995): «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», en *Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX. IV Congreso de Estudios Medievales*, Avila, pp. 45-79.
- MOSTERT, M. (1990): «La magie de l'écrit dans l'Haut Moyen Age. Quelques réflexions générales» en *Haut Moyen Age. Culture, Education et Société. Etudes offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, pp. 272-286.
- MUNDÓ, A. M. (1965): «La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos», *Hispania Sacra*, XVIII, pp.1-25.
- (1985): «Notas para la historia de la escritura visigótica en su periodo primitivo», en *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid, pp. 175-196.
- PASCUAL SÁNCHEZ, M. (1991): «Aportaciones al estudio de la Historia de la población medieval de la provincia de Zamora», *Actas. Primer Congreso de Historia de Zamora*, tomo 3. *Medieval y Moderna*, Zamora, pp. 183-202.
- PERARNAU I ESPELT, J. (1982): «Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1, pp. 47-77.
- PÉREZ DE URBEL, J. (1971): «La literatura extranjera en los escritorios españoles durante el siglo X», *Revista Portuguesa de História*, XIII, Coimbra, pp.73-92.
- PLATERO FERNÁNDEZ, A. (1978): «El puente de Mourazos. Inscripción medieval a orillas del Ulla, Golada (Pontevedra)», *El Museo de Pontevedra*, XXXII, pp. 105-114.
- RABANAL ÁLVAREZ, M. (1970): «La lengua hablada en tiempos de San Isidoro», *Archivos Leoneses*, 47-48, 1970, pp. 187-201.
- RICHÉ, P. (1981): *Instruction et vie religieuse dans le Haut Moyen Age*, Londres, 1981.
- PRETE, S. (1983): «Gli Atti apocrifi di S. Bartolomeo ed alcune imitazioni della Passio S. Emigdii», *Augustinianum*, XXIII, 1-2, 1983, pp. 349-360.
- QUERO CASTRO, S. y MARTÍN FLORES, A. (1976): «La cerámica hispanovisigoda de Perales», en *II Congreso de Arqueología Medieval Española, vol II. Comunicaciones*, Madrid, pp.363-372.
- QUINTANA PRIETO, A. (1991): *Santa Marta de Tera*, Zamora.
- RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario Hispánico (Introducción, Edición Crítica y Traducción)*, Sevilla.
- ROFFIA, E. (1993): *I vetri antichi delle Civiche Raccolte Archeologiche di Milano*, Milano.
- RUIZ ASENCIO, J. M. (1987): *Colección documental del Archivo de la Catedral de León, vol. III (986-1031)*, León.
- RUIZ ASENCIO, J. M. y URTEAGA ARTIGAS, M. (1987): «Lápida visigótica de Ianuarius en la iglesia de Santa María de Castilleja (año 987)», *Archivos Leoneses*, 41, 1987, pp. 301-310.
- SÁEZ, E. (1987): *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), vol. I (775-952)*, León.
- SÁEZ, E. y SÁEZ, C. (1990): *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), vol. II (953-985)*, León.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1956): *España, un enigma histórico*, Buenos Aires.
- (1965): «El precio de la vida en el reino astur-leonés hace mil años», en *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, pp. 369-410.
- SCHMITT, J. C. (1988): *Religione, folklore e società nell'occidente medievale*, Bari.
- STORMS, G. (1948): *Anglo-Saxon Magic*, Nimega, 1948.
- THORPE, B. (ed.) (1844): *The Homilies of the Anglo Saxon Church. The first part, containing the sermons Catholici or Homilies of Ælfric*, vol. 1, London.

- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1989): *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio*, Murcia [= *Antigüedad y Cristianismo*, VI].
- VIVES, J. (1941): «Santoral visigodo en calendarios e inscripciones», *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, pp. 35-58.
- (1969): *Inscripciones latinas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona (2.^a ed.).
- VIVES, J. y FÁBREGA, A. (1949): «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII», *Hispania Sacra*, II, pp. 119-146 y 339-380.
- WILMART, A. (ed.) (1945): *Codices reginenses Latini*, t. II, Città del Vaticano.
- WRIGHT, R. (1982): *Late Latin and early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool (trad. esp., *Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia*, Madrid, 1989).
- VOGEL, C. (1963): *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano.
- ZEUMER, K. (1866): *Formulae merovingici et karolini aevi*, (MGH, Leg. Sect. V. Formulae), Hannover.